

Lenguajes del exceso en la *nouvelle phénoménologie française* : Jean-Luc Marion y Claude Romano

Matías Ignacio Pizzi¹

Recibido: 27 de enero de 2023 / Aceptado: 24 de marzo de 2023

Resumen: El presente trabajo analiza el problema del lenguaje en dos pensadores de la *nouvelle phénoménologie* francesa: Jean-Luc Marion y Claude Romano. Proponemos agrupar estas consideraciones bajo la noción de “lenguajes del exceso”. En relación a Marion, reuniremos sus diversas formulaciones sobre este tema bajo la idea de lo que denominaremos “lenguaje de la saturación”. El elemento central aquí será su recepción del neoplatonismo cristiano (Dionisio Areopagita y Nicolás de Cusa), la cual le permite formular un lenguaje para nombrar los fenómenos saturados. En cuanto a Claude Romano, aunque ajeno a la tradición del neoplatonismo cristiano, sostendremos que su propuesta fenomenológico-hermenéutica está al servicio de la búsqueda de un lenguaje que pueda denominar el acontecimiento. En ambos casos, los autores pretenden describir fenómenos que exceden el ámbito de los objetos.

Palabras claves: 1. lenguajes del exceso; 2. Jean-Luc Marion; 3. neoplatonismo cristiano; 4. lenguaje de la saturación; 5. Claude Romano; 6. lenguaje del acontecimiento.

[en] Languages of excess in the *nouvelle phénoménologie française*: Jean-Luc Marion and Claude Romano

Abstract. This paper aims to analyze the problem of language in two thinkers of the French *nouvelle phénoménologie*: Jean-Luc Marion and Claude Romano. We propose to group these proposals under the notion of “languages of excess”. In relation to Marion, we will group his various formulations on this subject under the idea of what we will call “language of saturation”. The central element here will be his reception of Christian Neoplatonism (Dionysus the Areopagite and Nicholas of Cusa), which allows him to formulate a language to name saturated phenomena. As for Claude Romano, although outside the tradition of Christian Neoplatonism, we will maintain that his phenomenological-hermeneutic proposal is at the service of the search for a language that can name the event. In both cases, they intend to describe phenomena that exceed the scope of objects.

Keywords: 1. languages of excess; 2. Jean-Luc Marion; 3. christian neoplatonism; 4. language of saturation; 5. Claude Romano; 6. language of the event.

Sumario: 1. Introducción; 2. “El lenguaje de la saturación”: aproximaciones al problema del lenguaje en la fenomenología de Jean-Luc Marion; 2.1. Del “discurso de la alabanza (ὕμνεϊν)” a la “teología pragmática de la ausencia”: Dionisio Areopagita en la fenomenología de Jean-Luc Marion; 2.2. Nicolás de Cusa en la fenomenología de Jean-Luc Marion: una posible ampliación en la *scientia laudis*; 3. El “lenguaje del acontecimiento” en la fenomenología acontecimental de Claude Romano; 3.1 Hacia un lenguaje del acontecimiento: aproximaciones a *L'événement et le monde* (1998); 3.2. Repensar el lenguaje en fenomenología: la apuesta de Claude Romano en *Au couer de la raison, la phénoménologie*

¹ Universidad de Buenos Aires

(2010); 4. Consideraciones finales; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Pizzi, M.I. (2023) “Lenguajes del exceso en la *nouvelle phénoménologie française* : Jean-Luc Marion y Claude Romano”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 56 (1), 83-103.

1. Introducción

Uno de los puntos problemáticos de la tradición fenomenológica en su conjunto podría resumirse bajo la siguiente pregunta: ¿cuál es el papel del lenguaje en la descripción de los fenómenos? Frente a esto, podemos encontrar diversas perspectivas. Desde una consideración secundaria del lenguaje (Husserl y Heidegger), hasta los intentos de mostrar que toda descripción implica ya un trasfondo lingüístico (Gadamer, Derrida), el lenguaje siempre aparece como una tensión problemática frente a la pretensión fenomenológica de la descripción de los fenómenos. Sin embargo, sostenemos que, si hay algo que comparten todas estas perspectivas, aunque desde perspectivas antagónicas, es que el lenguaje predicativo no alcanza para describir ciertos fenómenos.

Ante esto, y puntualizando en lo señalado más arriba, podemos encontrar la estrategia clásica de la fenomenología histórica (Husserl y Heidegger), que pretende defender una dimensión ante-predicativa (*vor-prädikative*) del lenguaje. Mientras que por otro lado, y tomando cierta distancia de la postura clásica, encontramos en la *nouvelle phénoménologie française* la pretensión de una dimensión no-predicativa del lenguaje. Frente a esto, acordamos con Jorge Roggero, quien señala que “las indagaciones de Husserl en el ámbito prelingüístico no parecen tener la misma finalidad que la de los nuevos fenomenólogos”.² También debemos a Stéphane Vinolo sus análisis sobre una fenomenología discursiva en la obra de Jean-Luc Marion. A su juicio, la invisibilidad propia de los fenómenos saturados implica el despliegue de una dimensión discursiva, la cual es identificada con lo inexistente y lo inaparente.³ En este sentido, Vinolo se aproxima más a tradiciones cercanas a la primacía de lo lingüístico, como puede verse en su apelación a diversas reflexiones sobre la obra de Jacques Derrida.⁴

En el horizonte de los análisis del lenguaje en la *nouvelle phénoménologie*, e intentando mostrar el predominio de esta dimensión no-predicativa del lenguaje, abordaremos de modo puntual las propuestas fenomenológicas de Jean-Luc Marion y de Claude Romano. Aunque de diversas maneras, agruparemos estos análisis bajo el rótulo de “lenguajes del exceso”. Y esto porque intentaremos mostrar que el carácter no-predicativo del lenguaje en la *nouvelle phénoménologie* no se concentra en dimensiones anteriores al lenguaje predicativo como condición de posibilidad de la emergencia de la predicación, sino más bien como un tipo de lenguaje que se desarrolla en el nivel de los fenómenos que no pueden reducirse al campo de

² Roggero, J.: “La instancia antepredicativa en la *nouvelle phénoménologie*”, *Cuadernos de Filosofía*, 75, 2020, p. 133.

³ Vinolo, S.: “Inexistir. Las estructuras discursivas de la invisibilidad en Jean-Luc Marion”, *Escritos de filosofía*, 6, 2018, pp. 76-90.

⁴ Vinolo, S.: “Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El “giro teológico” como porvenir de la filosofía”, *Escritos*, 20, 2020, pp. 275-304.

los objetos. En el caso de Marion, analizaremos cómo sus lecturas de la alabanza en Dionisio Areopagita y de la *scientia laudis* en Nicolás de Cusa aparecen como un lenguaje que excede el terreno de los objetos. Este proyecto lo denominaremos “lenguaje de la saturación”. En cuanto a Romano, mostraremos cómo una hermenéutica del acontecimiento requiere de un lenguaje no-predicativo que permita describir la fenomenicidad propia del acontecimiento, a la vez que daremos cuenta de la discusión renovada que Romano ofrece sobre la diferencia entre lenguaje y experiencia en la fenomenología en su conjunto. A esta serie de indagaciones la definiremos como un “lenguaje del acontecimiento”.

2. “El lenguaje de la saturación”: aproximaciones al problema del lenguaje en la fenomenología de Jean-Luc Marion

En este apartado intentaremos ofrecer una breve aproximación de la sistematización de lo que denominamos el “lenguaje de la saturación” a partir de la recepción practicada por Marion de la tradición neoplatónica cristiana.⁵ Si bien Marion no hizo del lenguaje un tema sistemático de su especulación, y en virtud de ello no formuló una fenomenología sistemática del lenguaje, sin embargo hemos buscado indagar diversas consideraciones que él mismo elaboró en variados lugares de su obra en torno a la relación entre exceso y lenguaje, o de modo más específico, entre saturación y lenguaje. Esto nos ha permitido componer o bien re-componer una suerte de propuesta marioniana del lenguaje.

En relación a lo anterior, sostenemos dos cuestiones. Por un lado, (a) que es posible sistematizar y profundizar los abordajes marionianos del lenguaje bajo uno de los puntos centrales de la *nouvelle phénoménologie*, es decir, la transformación del estatuto del fenómeno, ya no bajo el paradigma de la objetualidad o de la enticidad, sino más bien desde la noción de acontecimiento (*événement*). En Marion, dicho concepto puede subordinarse a la “saturación”, en tanto el acontecimiento es un tipo de “fenómeno saturado” (*phénomène saturé*). Estas aproximaciones al “lenguaje de la saturación” aparecerán, siguiendo a Marion, en el espectro de un “lenguaje no-predicativo”.

Por otro lado, (b) que esta posibilidad debe indagarse, primordialmente, a partir de su recepción de la tradición del neoplatonismo cristiano. Para ello, hemos estudiado detenidamente la lectura que Marion ofrece de dos autores: Dionisio Areopagita y Nicolás de Cusa (también hemos abordado, aunque en menor medida, su interpretación de la obra de Agustín). A juicio de Marion, y en consonancia con esta transformación de la fenomenicidad de los fenómenos, el neoplatonismo cristiano debe leerse como una instancia pre-metafísica. Y esto porque en dicha tradición nos encontramos, según Marion, en un momento anterior a la identificación onto-teológica entre *deus* y *esse*.⁶ Por todo esto, sostenemos que esta recepción elaborada

⁵ González Ríos, J. & Pizzi, M.: “*Certitudes négatives et docta ignorantia*: la presencia de la máxima doctrina de la ignorancia de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 85, 2021, pp. 37-50; Pizzi, M., “La certeza negativa a la luz del vocablo cusano *possest*: aportes para un lenguaje de la saturación”, en J. Roggero (ed.), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires, SB, Colección “Post-visión”, 2020, pp. 191-200.

⁶ Cf. Marion, J.-L.: *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, 2012, pp. 211-213.

por Marion del neoplatonismo cristiano se enraíza en un problema compartido por ambas tradiciones: ¿cómo nombrar el exceso?

2.1 Del “discurso de la alabanza (ὕμνεϊν)” a la “pragmática teológica de la ausencia”: Dionisio Areopagita en la fenomenología de Jean-Luc Marion

En el contexto de *L'Idole et la distance* (1977), encontramos un primer estudio sistemático del concepto dionisiano de “alabanza” (ὕμνεϊν).⁷ Este problema irrumpe en un contexto amplio en el cual se enlazan temáticas teológicas junto con una incipiente y temprana influencia de la fenomenología heideggeriana. Ambas tradiciones se enlazan en una preocupación común: la posibilidad de pensar una dimensión no-idolátrica de lo divino. Esto implica también una teología no-metafísica, en tanto un discurso sobre lo divino que no se encuentre anclado en el terreno del concepto/idolo. Dionisio aparece entonces como un pensador que ofrece una serie de consideraciones no-metafísicas de lo divino. En esta apuesta por una teología no-metafísica ya encontramos un primer alejamiento de la matriz heideggeriana.⁸

En este sentido, la noción de alabanza opera, en líneas generales, como un modo originario de “enunciar” dicho lenguaje no-metafísico, y por ende, no-predicativo. Como bien indica Marion, este lenguaje no-predicativo tiene como requisito fundamental mantener y recorrer la distancia. Aquí irrumpe otra diferencia fundamental con la fenomenología heideggeriana, toda vez que la distancia aparece como nuevo criterio para repensar la historia de la metafísica, dejando de lado la primacía del concepto de diferencia. Esto conlleva, desde una perspectiva lingüística, ofrecer una alternativa al lenguaje predicativo.⁹

A partir de todo esto, Marion brinda una descripción de la estructura lingüística de la “alabanza”. En contraproposición con el “lenguaje-objeto” (x enuncia p), la alabanza se describe fenomenológicamente 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”.¹⁰ A juicio de Marion, la alabanza se ajusta a una descripción metalingüística que “en lugar de usar operaciones lógicas de afirmación o negación, utiliza la operación designada por “como”,¹¹ el cual debe leerse bajo la estructura “en calidad de” (*en tant que*).¹² El “Requerido”, esto es, aquello que intenta nombrarse, no se identifica predicativamente con y , sino que y “indica la relación bajo la cual x apunta al Requerido”,¹³ aquello que describe al “Requerido/ y ” no hace otra cosa que describir al “requerente/ x ”. Dicho de otro modo, y de modo

⁷ Las referencias más relevantes de Marion en este libro al *corpus dionisyacum* 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.

⁸ Heidegger, M.: “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, Band 11, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, pp. 64-65.

⁹ Cf. *Ibid.* p. 232.

¹⁰ *Ibid.* p. 235. Para una elaboración temprana de este tema, cf. Marion, J.-L.: “Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) aus status trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique”, en *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, 1971, pp. 103-106.

¹¹ Marion, J.-L.: *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2013, p. 234.

¹² *Ibid.* p. 234. Para un estudio exhaustivo sobre esta cuestión, cf. Bassas Vila, J.: “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, 2009, pp. 135-155.

¹³ Marion, J.-L.: *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2013, p. 234.

paradojal, la alabanza describe al requirente y no al Requerido. Y esto porque, según Marion, la alabanza 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.

Así, la alabanza no puede ser ni verdadera ni falsa, dado que no pertenece al terreno del lenguaje predicativo, como tampoco al paradigma de la visibilidad, esto es, de los objetos. El carácter icónico de lo divino describe ciertos fenómenos que exceden el terreno de lo visible. En palabras del mismo Marion: “el ícono solo da a ver lo invisible, y por tanto el lenguaje solo debería dar a decir lo invisible”.¹⁴

Si bien es cierto que para Dionisio la negación “nombra” lo divino de un mejor modo que la afirmación, Marion insiste en que la negación no debe identificarse con el anonimato que se expresa en la negación como “sustitución”. Esta última característica “pone de manifiesto a su manera el exceso de la significación con respecto a los enunciados y a los sentidos posibles: anónimo, porque ningún nombre suprime este anonimato, y sobre todo porque el anonimato se vuelve nombre por añadidura”.¹⁵ Esta última dimensión, lejos de ser el resultado de la vía apofática, implica la búsqueda de una tercera instancia, esto es, la vía eminente o superlativa.¹⁶

Como segundo momento, Marion retoma en *De surcroît* la teología mística dionisiana.¹⁷ En este contexto, esta es re-definida por Marion como una “pragmática teológica de la ausencia” (*pragmatique théologie de l'absence*). Retomando los análisis abiertos en *L'idole et la distance*, Marion intentará profundizar sobre el tema del lenguaje que se expresa en el *corpus dionisyacum* y lo que esto tiene para decir a la fenomenología de la donación.¹⁸ Esta implica, a juicio de Marion, que “(...) el nombre dado a Dios (...) sirve para proteger a Dios de la presencia”.¹⁹ Así, la teología mística dionisiana no se inscribe fallidamente en el horizonte del ser/presencia, sino más bien en el horizonte del bien/ausencia.²⁰ De este modo, esta “pragmática teológica de la ausencia” pone de manifiesto su perspectiva icónica subyacente.²¹

Según Marion, 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

¹⁴ Ibid. p. 230.

¹⁵ Ibid. pp. 232-233.

¹⁶ Este tema de una “tercera vía” en la teología de Dionisio es uno de los puntos centrales de la crítica que Marion hace a la interpretación de Derrida sobre Dionisio. A juicio de Marion, Derrida absolutiza la negación, sin ver que esta está al servicio de una última instancia, esto es, la vía eminente o superlativa. Cf. Marion, J.-L.: *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF, 2001, pp. 163-164.

¹⁷ Las referencias más destacadas en este libro al *corpus dionisyacum* son las siguientes: *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.

¹⁸ Cabe destacar que la lectura del *corpus dionisyacum* se encuentra atravesada por la interpretación general de Roques. Cf. Roques, R.: *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Aubier, 1954.

¹⁹ Marion, J.-L.: *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, 2013, pp. 187-188.

²⁰ Ibid. pp. 176-177.

²¹ Para un estudio del problema del lenguaje en la mística bizantina y el lugar fundamental de Dionisio Areopagita, cf. De Certeau, M.: *La Fable mystique XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Gallimard, 1982. Para un análisis de los debates de la apropiación de la mística dionisiana y cusana en la *nouvelle phénoménologie*, cf. Pizzi, M.: “La controversia Falque-Marion sobre el *eicona dei cusano*: ¿una insospechada *concordantia philosophorum*?”, *Escritos de Filosofía*, 6, 2019, pp. 106-124.

dicho de otro modo, “Dios solo puede conocerse a sí mismo como no conociéndose a sí mismo”.²²

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”.²³ 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”.²⁴ 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”.²⁵ Dicho de otro modo, esta “pragmática teológica de la ausencia” intenta poner de manifiesto un lenguaje que permita indicar aquel ámbito del exceso de intuición, esto es, la saturación.

2.2. Nicolás de Cusa en la fenomenología de Jean-Luc Marion: una posible ampliación en la *scientia laudis*

Aunque Marion no lo mencione, Dionisio Areopagita no es el único pensador de la tradición neoplatónica medieval que aborda la alabanza y sus consecuencias en el horizonte del problema del lenguaje. De un modo breve, y a modo de prelude, mostraremos la concepción de *scientia laudis* que practica Nicolás de Cusa. Todo esto con el objetivo de radicalizar y extender los alcances de la lectura marioniana sobre la alabanza como lenguaje no-predicativo a un arco más amplio de la tradición neoplatónica cristiana.

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”.²⁶ En cuanto a las tres regiones, el Cusano sostiene que la sabiduría puede encontrarse, en primer lugar, en la eternidad; en segundo lugar, “en la semejanza perpetua” (*in perpetua similitudine*);²⁷ y en tercer lugar, “en el flujo temporal de la semejanza” (*in temporali fluxu similitudinis*).²⁸ 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.²⁹ En el medio de estos dos extremos, la semejanza con su *magis et minus*.

A los fines de nuestro trabajo, nos referimos al campo la “alabanza” (*laus*), *locus* central de la *scientia laudis*.³⁰ En términos generales, esta “caza” que se pone en

²² *Ibid.* p. 185.

²³ *Ibid.* p. 189.

²⁴ *Ibid.* p. 189.

²⁵ *Ibid.* p. 195.

²⁶ En relación al tópico cusano de la sabiduría y su vínculo con la tradición, cf. D’Amico, C.: “*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 A. Euler (ed.), *Nikolaus von Kues. Denken im Dialog*, Münster, LIT Verlag, 2019, pp. 95-109.

²⁷ *De ven. sap.* c. 12 (h XII, n. 30). Para la traducción española, cf. De Cusa, N.: *La caza de la sabiduría*, España, Sigüeme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, 2014, p. 77.

²⁸ *De ven. sap.* c. 12 (h XII, n. 30). Cf. *Ibid.* p. 77.

²⁹ Cf. *De ven. sap.* c. 12 (h XII, n. 30).

³⁰ En relación a los diez campos, el primero es definido bajo la noción capital de *docta ignorantia* (c. 12, nn. 30-33); el segundo campo es el *possest* (c. 13, nn. 34-38); el tercero, lo *non-aliud* (c. 14, nn. 39-41); el cuarto, *lux* (c. 15, nn. 42-50); el quinto, *laus* (c. 18, nn. 51-58); el sexto, *unitas* (c. 21, nn. 59-67); el séptimo, *aequalitas* (c. 23, nn. 68-70); el octavo, *nexus* (c. 24, nn. 71-79); el noveno, *terminus* (c. 27, nn. 80-89); el décimo, *ordo* (c. 30,

juego en cada uno de los campos persigue “(...) la sabiduría inefable, que precede a quien impone los nombres y a todo lo nombrable”.³¹ 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”.³² Con esto, puede verse la centralidad que la alabanza y su *scientia laudis* poseen, tanto como el quinto campo de la sabiduría, como también en el conjunto mismo del escrito. Encontramos en esta formulación de la *scientia laudis* una nueva formulación del problema del lenguaje no-predicativo que pudimos hallar en la lectura marioniana de la teología dionisiana.

Por todo esto, y retomando las reflexiones marionianas sobre Dionisio, encontramos en el neoplatonismo cristiano un cierto *locus communis* acerca de la alabanza como un cierto lenguaje privilegiado para nombrar lo divino. En este escrito de Nicolás aparece nuevamente el tópico dionisiano de los himnos como modos de expresar la inmensidad e inefabilidad de lo divino. 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.³³ Así, y como mostraremos, la *scientia laudis* cusana guarda 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.

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, etc. intenta expresar la alabanza de Dios”.³⁴ De este modo, si bien el 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. Dicho de otro modo, y según los términos de nuestra investigación, en el ámbito del intelecto la búsqueda de la definición que todo lo define puede asumir un carácter no-predicativo a partir 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.

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

nn. 90-96).

³¹ Cf. *De ven. sap.* c. 33 (h XII, n. 100). Cf. *Ibid.* p. 193.

³² Álvarez Gómez, M. (2014), “Introducción”, en Nicolás de Cusa. *La caza de la sabiduría*, Salamanca, Sígueme, pp. 14-18.

³³ 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. D’Amico, C.: “El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad”, en Cuozzo, G. & González Ríos, J. (eds.), *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Mimesis, Milano-Udinese 2019, pp. 17-32.

³⁴ Cf. *De ven. sap.* c. 18 (h XII, n. 51). Cf. De cusa, N.; *La caza de la sabiduría*, España, Sígueme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, 2014, p. 109.

las cosas son lo que son en virtud de las alabanzas y bendiciones de Dios”.³⁵ Aquí podemos observar una relación entre lenguaje y ontología, puesto que el ser de las cosas encuentra su fundamento en la alabanza divina. En este sentido, encontramos nuevamente el tópico cristiano del mundo como despliegue de Dios o 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 de “reducción” o reconducción de las cosas hacia su principio.³⁶

Este “campo de la alabanza” puede verse, según Nicolás, en los diversos discursos de los profetas y los santos, quienes, lejos de buscar definiciones acerca de las cosas, pretendieron alabar a Dios, cada vez que esto permitiera constatar que “(...) todas las cosas son referidas a la alabanza de Dios”.³⁷ Aquí encontramos un tópico central que permite profundizar el problema del lenguaje no-predicativo y la posibilidad de una reducción por vía del lenguaje. Puesto que, si bien la predicación y la búsqueda de la definición son elementos centrales del quehacer filosófico, Nicolás pareciera mostrar que la alabanza ofrece un modo más *praeciso* de nombrar aquello que excede toda posible expresión, y por el simple hecho de que la alabanza opera mediante un cierto saber que no requiere ningún tipo de predicación. Y ello porque el hombre es un “himno vivo” (*hymnum vivum*).³⁸

En esta propuesta vemos cómo se pone en juego un movimiento especulativo tan caro al pensamiento cusano como es la relación especular entre Dios y el hombre. Y esta no es una tarea pasiva, sino que en la antropología cusana se busca mostrar la fuerza activa y creadora del hombre, en este caso por vía de la alabanza. De aquí que esta no sea concebida de modo pasivo, sino una creativa y productiva celebración humana. Del mismo modo que Dios es alabanza e himno, el hombre es un “himno vivo”, pues mediante el lenguaje ofrece un discurso que permite reflejar lo divino mismo. Si Dios crea todo por vía de la alabanza, el hombre crea himnos por vía de la alabanza de Dios. Esto es así, según el Cusano, por el hecho de que la alabanza y los himnos humanos constituyen el fin de toda vida humana, esto es, un devolver a Dios lo recibido por él.³⁹

Nuevamente, y siguiendo las huellas de la propuesta de Marion, la alabanza implica en el Cusano un responder a un don anterior, un devolver algo que excede la actividad y capacidad del sujeto. En este sentido, podemos recordar la carta dirigida al Cardenal Juliano con la que Nicolás de Cusa cierra su obra *De docta ignorantia*. Allí señala que “por un supremo don del Padre de las luces (...) fui conducido a esto: que abrazara lo incomprensible incompresiblemente en la docta ignorancia”.⁴⁰

Este salto hacia un modo de saber por fuera de los límites de una definición anclada en los límites de la *ratio*, puede retratarse en la relación que el mismo Nicolás de Cusa establece entre la alabanza y el “saber ignorante”, tal como es expresado en

³⁵ *De ven. sap.* c. 18 (h XII, n. 52).

³⁶ González Ríos, J.: “La fuerza de la palabra escrita en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, en Cuozzo, G. & González Ríos, J. (eds.), *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Mimesis, Milano-Udinese, 2019, pp.137-149.

³⁷ *De ven. sap.* c. 18 (h XII, n. 53). En este contexto, el Cusano refiere a una serie de lugares del *corpus dyonisiacum*. Entre ellos, cf. *De divinis nominibus*, II, 7; VII, 3.

³⁸ *De ven. sap.* c. 18 (h XII, n.53).

³⁹ Cf. *De ven. sap.* c. 18 (h XII, n.53).

⁴⁰ *De doc. ig.* III. (h I n.263).

su obra capital *De docta ignorantia* (1440). Esto significa que la alabanza aparece como un modo de expresar lingüísticamente la *docta ignorantia*, noción que actúa como el primer campo de la sabiduría.⁴¹

De modo breve, podemos recordar que en *De docta ignorantia* I, c.1, la “máxima doctrina de la ignorancia” se presenta como un camino eminentemente paradójico. Del mismo modo que el lenguaje predicativo, la *ratio* circunscribe a través de la proporción aquello que investiga como un objeto delimitado (*finitus*) en el ámbito del más y del menos (*magis et minus*).⁴² La *ratio* opera así por vía de la proporción (*proportio*) comparativa o analogía, pues por medio de esta proporción comparativa busca conocer lo desconocido e incierto a partir de lo conocido y cierto. La *ratio* aparece así como el campo por antonomasia del lenguaje predicativo.

Ahora bien, advierte el Cusano que cuando lo que se busca conocer es la verdad misma, esto es, lo infinito, ésta no es pasible de un más o un menos, y resulta, por tanto, improporcionable, y por ello, también indecible. Sin embargo, la indecibilidad e inalcanzabilidad de la verdad no implican un abandono de la tarea filosófica, sino más bien justamente lo contrario. Desde un punto de vista semejante a la fenomenología hermenéutica de Marion, podemos indicar que, paradójicamente, solo en tanto la verdad aparece como inalcanzable e indecible es que se salvaguarda su acceso y es posible dar lugar a cualquier interpretación.⁴³ En tanto nunca es posible dar una última palabra sobre lo que excede todo decir, más cerca estamos de lo indecible, aunque nunca podamos decirlo cabalmente. Otra convicción de la hermenéutica cusana consiste en el carácter positivo de las *humanae coniecturae*, esto es, las diferentes aserciones humanas de la verdad en la alteridad.⁴⁴ Y por toda esta perspectiva eminentemente hermenéutica, la *docta ignorantia* funciona como una *manuductio* que orienta la especulación más allá de la esfera de la *ratio*: la coincidencia de los opuestos (*coincidentia oppositorum*).

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*, preserva el carácter “ignorante” de todo discurso sobre lo divino. Pese a no conocer qué sean la bondad, la verdad y la sabiduría, el intelecto puede conocer mediante la alabanza. Este modo de conocer mediante la alabanza, lejos de articularse de modo predicativo, indica de un modo privilegiado el exceso frente a todo posible conocimiento preciso de lo divino. 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.⁴⁵ En paralelo con este deseo natural de conocimiento, también podemos hallar que “(...) por naturaleza todas las cosas creadas alaban a Dios”.⁴⁶ Esto va acompañado también, según el Cusano, por un saber connatural de

⁴¹ Cf. *De ven. sap.* c. 12 (h XII, n.31-33)

⁴² Cf. *De doc. ig.* I c.1 (h I n.2). Para la traducción Española, cf. De Cusa, N.: *Acerca de la docta ignorantia*. “Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto”, Ed. Bilingüe, Trad. y notas, Jorge M. Macheta & Ezequiel Ludueña, Buenos Aires, 2009, p. 125.

⁴³ Cf. Marion, J.-L.: *Reprise du donné*, Paris, PUF, 2016, pp. 59-97 Cf. Roggero, J.: “Los cuatro niveles de hermenéutica en la fenomenología de J.-L. Marion”, en *Revista de Filosofía*, 45 (1), Universidad Complutense de Madrid, 2020, pp. 141-160.

⁴⁴ Cf. *De coni.* Prol. (h.III, n. 2).

⁴⁵ Cf. *De ven. sap.* c. 20 (h. XII, n. 57).

⁴⁶ *De ven. sap.* c. 19 (h XII, n. 54).

toda criatura acerca de Dios. Todo esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿la alabanza proporciona un lenguaje que, del mismo modo que la *docta ignorantia*, ofrece un saber paradójico o un alabar no inalabable de modo inalable?

Caro a su pensamiento profundamente hermenéutico, Nicolás 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 del hombre como un “harpa viviente” (*vivum psalterium*).⁴⁷ La fuerza de este *aenigma* radica en que permite ofrecer la relación entre la alabanza y la *docta ignorantia* desde una perspectiva lúdica. 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 es movida por la inteligencia, y la caja del sonido es el objeto adecuado a la naturaleza.⁴⁸

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 arpa 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”.⁴⁹ Así, el hombre como un “harpa viviente” hace manifiesto el corazón de la antropología cusana, pues la naturaleza humana aparece de modo ejemplar en su capacidad de crear un universo conjetural, es decir, un “microcosmos” a imagen y semejanza del “macrocosmos” creado por Dios.

En este sentido, y a modo de recapitulación, vemos cómo la alabanza en Nicolás funciona, por un lado, (a) como el testimonio de la capacidad creadora del ser humano; y por el otro (b) muestra que esta creación implica la posibilidad de recibir y devolver 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 “denominar” (*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”.⁵⁰

Este tema encuentra su fundamento en la recepción cusana del pensamiento de

⁴⁷ *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. D’Amico, C.: “El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad”, en Cuzzo, G. & González Ríos, J. (eds.), *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Mimesis, Milano-Udinese, 2019, pp.17-32.

⁴⁸ *De ven. sap.* c. 20 (h. XII, n. 56). Cf. Nicolás de Cusa, (2014), *La caza de la sabiduría*, España, Sígueme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, p. 119.

⁴⁹ *De ven. sap.* c. 20 (h. XII, n. 56). Con ligeras modificaciones, Cf. Nicolás de Cusa, (2014), *La caza de la sabiduría*, España, Sígueme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, p. 119.

⁵⁰ *De ven. sap.* c. 20 (h. XII, n. 56). Cf. De Cusa, N.: *La caza de la sabiduría*, España, Sígueme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, 2014, p. 123.

Dionisio, puesto que “según el testimonio de Dionisio lo divino solo es conocido por participación”.⁵¹ Por esto mismo, la alabanza cusana ofrece la consideración de una subjetividad activa, pero que, al mismo tiempo, solo puede ser activa porque siempre se remite en última instancia a una anterioridad a la que debe devolver el don dado, y con la que debe intentar constantemente asemejarse. En este caso podemos apreciar, y lo sostenemos, la posibilidad de describir la subjetividad propuesta por el Cusano con la figura marioniana del “adonado”,⁵² pues la actividad fundamental de este sujeto reside en su capacidad de recibir y estar a la altura de esa anterioridad imposible de apresar bajo ningún concepto. Aunque también no puede olvidarse que, solo puede recibir aquel don anterior en la medida en que simultáneamente la mente humana implica una pura actividad.

Aquí, el Cusano desafía el binomio actividad-pasividad, toda vez que solo puede ser recibido el don anterior al mismo tiempo que es reflejado activa y productivamente por la *mens humana*. El carácter activo del adonado marioniano no presenta las notas activas del sujeto renacentista propio de la *dignitatis humanae*. Si bien puede indicarse que Marion se concentra en una dimensión anterior ceñida por un análisis fenomenológico del don y la donación, tampoco parece plausible sostener que esta actividad radical del sujeto renacentista puede ser entendida como una proto-trascendentalidad. Las metáforas marionianas del sujeto como prisma y pantalla parecen indicar un camino semejante a la propuesta cusana.⁵³

3. El “lenguaje del acontecimiento” en la fenomenología acontecual de Claude Romano

En el presente apartado procuramos ampliar los análisis ofrecidos sobre el “lenguaje de la saturación” a la fenomenología de Claude Romano. Aunque este último no refiera al vocabulario marioniano de la saturación, creemos que, en tanto ambos pensadores pretenden repensar el estatuto de la fenomenicidad a partir de una crítica al paradigma de la objetualidad, el problema del lenguaje de los fenómenos saturados abordado por Marion puede ser un puente para desarrollar un trabajo aún más amplio sobre el tema del lenguaje propio de estos nuevos fenómenos abordados por la *nouvelle phénoménologie*. Lo que conecta ambas propuestas puede hallarse en la necesidad de profundizar en dimensiones del lenguaje anteriores a la mera predicación, con vistas a comprender fenómenos que se manifiestan en sí mismos como excesivos. Los fenómenos saturados en Marion y la acontecualidad del acontecimiento en Romano, ambas posibilidades indican lo que agrupamos aquí como “lenguajes del exceso”.

3.1 Hacia un lenguaje del acontecimiento: aproximaciones a *L'événement et le monde* (1998)

En *L'événement et le monde* (1998), Claude Romano pretende explorar el estatuto fenomenológico del acontecimiento. La posibilidad o imposibilidad de desplegar

⁵¹ *De ven. sap.* c. 18 (h. XII, n. 52). Cf. *Ibid.* p. 110.

⁵² Cf. Marion, J.-L.: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2013, pp. 405-425.

⁵³ Cf. *Ibid.* pp. 430-431.

una fenomenología del acontecimiento implica para Romano una discusión directa con la ontología clásica y su carácter estático en relación al movimiento propio del acontecimiento.⁵⁴ Desde esta manera, y de modo preliminar, Romano ofrece una reformulación de la noción de individuo en relación con la fenomenicidad del acontecimiento. Así, el hombre, comprendido a la luz del acontecimiento, será definido como el “adviniente” (*l’advenant*).⁵⁵ En tono con las diversas reformulaciones de la subjetividad en la fenomenología francesa, Romano pretende mostrar por vía del “adveniente”, no una realidad constituida al modo de una subjetividad clásica (la noción de “sustrato”), sino un proceso por el cual el individuo adviene.⁵⁶

Ahora bien, esta discusión con la ontología clásica implica un punto central que se vincula con nuestra investigación, toda vez que pensar el acontecimiento implica el pasaje del sustantivo al verbo. El acontecimiento puede ser dilucidado si se opera también una cierta transformación del lenguaje. Ante esto, Romano se pregunta lo siguiente: “¿captar el acontecimiento en sí mismo sería entonces liberar la verbalidad del verbo de todo sustantivo y pensar la esencia del sustantivo a partir de la verbalidad del verbo?”.⁵⁷ Esto significa que el acontecimiento requiere un lenguaje que se libere del *Nomen* como elemento central. Y esto porque el acontecimiento no puede ser pensado como una suerte de accidente que se “predica” de un “sustrato/sustantivo”. Así, el carácter estático de la metafísica clásica implica para Romano una teoría del lenguaje anclada en el sustantivo, dejando en un lugar secundario el carácter dinámico del verbo. En este sentido, Romano pretende sostener que el acontecimiento puede ser abordado fenomenológicamente si se lleva a cabo una inversión de dicho esquema metafísico, y por ende, desde un lenguaje anterior a toda predicación anclada en el *Nomen*.

Siguiendo esta suerte de fenomenología del lenguaje en relación al acontecimiento, Romano recupera las críticas nietzscheanas a la “gramática metafísica” que rige la ontología.⁵⁸ En esta gramática, el acontecimiento siempre aparece subordinado al ente, quedando en una mera propiedad o agregado. El ejemplo nietzscheano “el relámpago brilla” muestra, según Romano, cómo el brillar siempre queda subsumido a un ente que sería en este caso el “relámpago”. En palabras de Romano “la asignación del acontecimiento a un sustrato óntica se acompaña de una reducción del acontecimiento a un puro y simple predicado, que se dice en consecuencia de un sujeto”.⁵⁹

Desde este punto de vista, Romano pretende mostrar la posibilidad de una transformación: en régimen de acontecimiento es el “tener lugar” lo que da lugar a la cosa, y no a la inversa. Ya no el acontecimiento como algo que puede darse por un sustrato de atributos, sino más bien la cosa como posible por el acontecimiento. Esto implica liberar al acontecimiento de su dependencia para con una cosa, objeto o sustrato, y mostrar así que el acontecimiento sobreviene sin más “a partir de sí mismo”,⁶⁰ o dicho de otro modo, evitar ser “absorbidos (...) por las cosas petrificadas

⁵⁴ Romano, C.: *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1999, pp. 8-11.

⁵⁵ Cf. *Ibid.* pp. 32-34.

⁵⁶ Cf. *Ibid.* pp. 79-83/ 176-192.

⁵⁷ *Ibid.* p. 8.

⁵⁸ Nietzsche, F.: *Nachgelassene Fragmente, 1885-1887*, KSA 12, Munich-Berlin-New York, De Gruyter, 1998, p. 104.

⁵⁹ Romano, C.: *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1999, p. 9.

⁶⁰ Esta relación entre lenguaje ante/no predicativo y acontecimiento se profundiza en el §2 a partir de una lectura

ante nuestros ojos por una mirada de Medusa”.⁶¹

Retomando la tradición patristica, Romano nos indica cómo puede encontrarse este lenguaje del acontecimiento por fuera de posibles elementos metafísicos.⁶² En este caso, Clemente de Alejandría parecería ofrecer un ejemplo paradigmático de una causalidad originaria que se expresaría primariamente en los verbos, toda vez que se pone de manifiesto una actividad que no puede reducirse al campo de la visibilidad. Así, el acontecimiento, del mismo modo que los verbos, implica una acción que no puede reducirse al sujeto o *Nomen*, expresando así una suerte de “atributo incorporal”.⁶³ El acontecimiento, al igual que esta causalidad verbal, conlleva un carácter puramente activo e inapresable bajo un sustrato de predicaciones.

Siguiendo este mismo carácter dinámico y activo del lenguaje del acontecimiento, Romano amplía esta búsqueda a los análisis de Emmanuel Levinas sobre los límites del lenguaje predicativo. A juicio del filósofo lituano, esta nueva comprensión del lenguaje tendría su primer momento fundante en la fenomenología heideggeriana expresada en *Sein und Zeit*. Desde esta lectura, Heidegger rompería con el carácter nominal y sustantivo del ser en favor de una dimensión eminentemente verbal y transitiva del ser.⁶⁴ Por todo esto, en la propuesta heideggeriana aparece el primer intento por desarticular la primacía del *lógos* interpretado únicamente bajo la estructura predicativa “decir algo de algo”.⁶⁵

A juicio de Romano, la analítica existenciaría del *Dasein* ofrece el pasaje de la ousiología aristotélica hacia un “sentido verbal, transitivo – aconteciario”.⁶⁶ Y con esto, también opera una crítica al primado predicativo del lenguaje, el cual se encuentra íntimamente enlazado con la ousiología. Por ello, y según Romano, Heidegger deja de lado la concepción del ser en un sentido estrictamente lógico (en el sentido de la “cópula”) para dar paso a una concepción acontecimental del ser. Esto implica, a su vez, una transformación del lenguaje en un sentido estrictamente predicativo/metafísico hacia un sentido acontecimental. Dicho de otro modo, el lenguaje ya no se encuentra al servicio del “decir algo de algo” (predicación).

La posibilidad de un lenguaje del acontecimiento es explorada por Romano al abordar la relación entre “experiencia” y “palabra”.⁶⁷ En este sentido, la “palabra” será el modo originario de la comprensión. Lejos de ser algo secundario, derivado o exterior al mundo, la palabra es en sí misma aquella que otorga inteligibilidad el acontecimiento, pues “es la palabra y sólo ella la que puede enseñarme lo que yo quería decir (...) Esta enseñanza de la palabra (...) es rigurosamente una experiencia”.⁶⁸

Frente a esto, y a los fines de esclarecer el sentido fenomenológico de la “palabra”, Romano se pregunta qué significa “tomar la palabra” (*prendre la parole*). En este contexto, la “palabra” es definida como el modo a partir del cual se explicita la

de la noción estoica de “incorporales, tema que no abordaremos en esta ocasión. Cf. *Ibid.* pp. 11-19.

⁶¹ *Ibid.* p. 7.

⁶² Si bien no es tema de este trabajo, Romano dedica un análisis exhaustivo a la teoría estoica de los *lektá* como un ejemplo posible del lenguaje del acontecimiento. A su vez, Romano vinculará directamente esta propuesta con el pensamiento de Clemente de Alejandría. Cf. *Ibid.* pp. 11-19.

⁶³ Cf. *Ibid.* pp. 16-17.

⁶⁴ Cf. *Ibid.* pp. 19-21. Cf. Levinas, E.: *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 1994, pp. 112-113.

⁶⁵ Romano, C.: *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1999, p. 20.

⁶⁶ Cf. *Ibid.* p. 23.

⁶⁷ Cf. *Ibid.* pp. 220-233.

⁶⁸ *Ibid.* p. 220.

comprensión.⁶⁹ Con todo, la palabra no puede reducirse a un mero instrumento de comunicación o un medio transparente para explicitar aquello que se comprende en cada caso. O dicho de otro modo, la palabra no es una “encarnación segunda y derivada”,⁷⁰ esto es, no puede entenderse como un modo derivado de la comprensión.

Del mismo modo que el acontecimiento, la palabra es irreductible a sus propias condiciones, pues no puede explicarse por un entramado causal. Dicho de otro modo, tomar la palabra que pretende nombrar el acontecimiento implica siempre un nuevo inicio que no puede explicarse por una suerte de saber adquirido, al modo de ciertas reglas que expliquen un determinado lenguaje (sintaxis) o un conjunto definido de palabras que conformen una determinada lengua (gramática). Toda concepción metafísica del lenguaje es incapaz de apresar el carácter irreductible y único del acontecimiento. Y por todo esto, Romano sostiene que “la palabra es más originaria que la lengua”.⁷¹

En esta última cita puede apreciarse una clara referencia a Heidegger, principalmente a los análisis del fenomenólogo alemán sobre de la palabra poética y la relación indisoluble entre hombre y lenguaje.⁷² En esta misma línea, Romano pretende explorar la fuerza de la palabra acontecimental por medio del lenguaje poético. Es en este contexto donde podemos apreciar una interesante relación entre Romano y Marion acerca del lenguaje, pues el primero afirma que este lenguaje del acontecimiento implica una “comprensión *atravesada* y desde siempre *saturada* por el acontecimiento de la palabra, incapaz de acceder a un sentido puro”.⁷³

Así, el lenguaje del acontecimiento, atravesado por esta “saturación” o exceso, no puede entenderse, como ya hemos señalado, como algo que viene a decir otra cosa, sino que *ex-per-iencia* y palabra deben ser una y la misma cosa.⁷⁴ Y es el lenguaje poético el que mejor puede expresar esta identidad entre *ex-per-iencia* y palabra. Romano destaca la relación entre poesía y la experiencia de lo innombrable. A su juicio, el poeta siempre se encuentra al acecho de una palabra que nombre cabalmente la *ex-per-iencia*.⁷⁵ Con todo, es la propia naturaleza del acontecimiento y

⁶⁹ Cf. *Ibid.* p. 220.

⁷⁰ *Ibid.* p. 220.

⁷¹ *Ibid.* p. 222. Para la distinción entre *expérience* y *ex-pér-iencia*, Cf. *Ibid.* pp. 197-201.

⁷² Cf. Heidegger, M.: “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, p. 230: “Insofern die Sprache solches gewährt, beruht das Menschenwesen in der Sprache. So sind wir denn allem zuvor in der Sprache und bei der Sprache”. Posteriormente en *Les repères éblouissants* (2019), Romano criticará este tipo de posiciones bajo el rótulo de “idealismo lingüístico” (*idéalisme linguistique*), en tanto afirman que no hay nada por fuera del lenguaje, o dicho de otro modo, que toda experiencia es siempre ya lingüística. Cf. Romano C.: *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, Paris, PUF, 2019, pp. 36-37.

⁷³ Romano, C.: *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1999, p. 225.

⁷⁴ Cf. *Ibid.* pp. 225-226.

⁷⁵ En relación al tema de la palabra y el lenguaje poético, no podemos dejar de nombrar a Jean-Louis Chrétien, quien ha formulado lo que podríamos denominar una fenomenología de la voz/palabra. Del mismo modo que Marion, y a diferencia de Romano, sus análisis del lenguaje se encuentran íntimamente ligados a su recepción de la tradición neoplatónica, tanto pagana como cristiana. A su vez, y de modo específico, podemos encontrar en su obra un estudio sumamente pormenorizado de las implicancias fenomenológicas y metafísicas de la doctrina cristiana del *verbum*, especialmente a partir del binomio “llamada-respuesta” (*appel-réponse*). En esta propuesta también se pone en juego un exceso de sentido que guarda relaciones, tanto con el lenguaje de la saturación marioniano, como también con el lenguaje del acontecimiento de Romano. Cf. Chrétien, J.-L.: *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992, pp. 45-56; Cf. Chrétien, J.-L.: *Corps à corps. A l'écoute de l'oeuvre d'art*, Paris, Minuit, 1997, pp. 25-64; Cf. Chrétien, J.-L.: *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, Collection Épiméthée, 2002, pp. 7-11 / 121-135.

su palabra la que implica necesariamente una imposibilidad de nombrarla en cuanto tal, pues la palabra “(...) excede nuestros poderes y dado a nosotros por exceso”.⁷⁶

En este sentido, la poesía ofrece el paradigma del lenguaje del acontecimiento, toda vez que esta implica un intento de expresar el nacimiento y la aparición de algo que nunca puede entenderse por un entramado causal previo: el acontecimiento. Así, los poetas parecen perseguir la palabra imposible para nombrar el acontecimiento. Si el acontecimiento escapa al entramado causal metafísico y a la preeminencia de una ontología, entonces su posible lenguaje también debe poder desmarcarse del lenguaje predicativo propio de la metafísica. Y así, el poeta, “por decir lo innombrado, debe también sin cesar medirse con lo innombrable”.⁷⁷

3.2. Repensar el lenguaje en fenomenología: la apuesta de Claude Romano en *Au couer de la raison, la phénoménologie* (2010)

Si bien ya pudimos observar cómo interviene el problema del lenguaje en la hermenéutica del acontecimiento, es en su obra *Au couer de la raison, la phénoménologie* (2010) donde Romano ofrece una discusión pormenorizada y sistemática sobre el estatuto del lenguaje en fenomenología. ¿Acaso el lenguaje es un problema originariamente fenomenológico, o bien un tema derivado que solo ha sido emblema de otras tradiciones, entre ellas, la filosofía analítica y su característico “giro lingüístico”?

Al inicio del escrito mencionado, Romano formula la tesis central de su estudio del lenguaje en la tradición fenomenológica: “(...) hay, en efecto, una autonomía del orden prelingüístico, de la experiencia antepredicativa (...) La experiencia posee un *logos* inmanente que la fenomenología pretende precisamente sacar a la luz”.⁷⁸ Esto significa que, lejos de la preeminencia del lenguaje en la tradición analítica, la fenomenología se retrotrae a una dimensión antepredicativa del lenguaje. Este enfoque es, a juicio de Romano, el punto de partida de la fenomenología histórica (Husserl y Heidegger).⁷⁹ Y esto puede definirse como una remisión directa a lo que Romano identifica como el verdadero tema de la fenomenología: un retorno a la experiencia y su dimensión antepredicativa.⁸⁰

Para abordar este problema, Romano desarrolla dos movimientos. Por un lado, inicia el tratamiento de este problema por vía de un análisis del estatuto lingüístico de la intencionalidad. Para ello, se remite a los orígenes de la tradición fenomenológica. Por otro lado, y como consecuencia de lo primero, Romano retoma el tema que ya indicamos más arriba: la dimensión antepredicativa del lenguaje. De este modo, podemos ver en la propuesta de Romano un gesto de revisión radical de la historia de la fenomenología a partir de sus problemas, a la vez que una pretensión de discutir con diferentes propuestas y escuelas filosóficas, en este caso, con la tradición analítica (Wittgenstein y Tugendhat, entre otros).

⁷⁶ *Ibid.* p. 228.

⁷⁷ *Ibid.* p. 232.

⁷⁸ Romano, C.: *Au couer de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, p. 12. Todas las traducciones de esta obra son nuestras.

⁷⁹ Como veremos más adelante, el caso de Heidegger es aún más complejo, pues a lo largo de su obra Romano encontrará ciertos vaivenes en relación a la tesis recién mencionada: el predominio de la experiencia y su carácter antepredicativo.

⁸⁰ Cf. *Ibid.* pp. 12-13.

En relación a la primera cuestión mencionada, Romano pretende dirimir el siguiente debate: ¿toda intencionalidad es originalmente lingüística? Para esto, analizará lo que considera dos concepciones contrapuestas frente a dicha pregunta. Por un lado, la filosofía analítica. A su juicio, esta tradición sostiene primordialmente una identificación entre intencionalidad y lenguaje. Tomando el ejemplo de Tugendhat (a quien dedica un estudio pormenorizado), señala que este “(...) interpreta la percepción como una forma de conocimiento”.⁸¹ Esto significa que ya en la percepción misma podemos hallar una forma de intencionalidad que opera en términos lingüísticos por vía de una “conciencia proposicional implícita” (*implizit propositional Bewusstsein*).⁸² Por el otro lado, la fenomenología, cuya posición puede traducirse como una contraposición radical a la propuesta analítica. Tal como pretende mostrar Romano, “a los ojos de la fenomenología, la experiencia perceptiva no precede solamente a todo juicio (...) es anterior aun a toda expresión lingüística, ella pertenece a la esfera de lo «antepredicativo»”.⁸³ Esta concepción estrictamente fenomenológica también batalla con la tesis de una “percepción epistémica”, que Romano encuentra principalmente en la propuesta de Chisholm,⁸⁴ aunque también nuevamente en Tugendhat. Esto implicaría sostener que toda percepción posee una forma esencialmente proposicional.⁸⁵

Esta tentativa de reconducir toda experiencia a ciertas modalidades de nuestro discurso elimina, a juicio de Romano, la pregunta acerca de la naturaleza intrínseca de la percepción.⁸⁶ Y de este modo, se encuentra por fuera del planteo fenomenológico, que como ya señaló el autor, toma como punto de partida la noción de experiencia. Para desarticular la concepción de una intencionalidad originariamente lingüística, Romano retoma la tensión entre la independencia de lo dado y el reconocimiento de lo dado por medio del lenguaje.

Una cosa es sostener que todo lo que nos es dado anteriormente al lenguaje puede ser *pensado* solo por medio del lenguaje, que no pueda decirse «dado anteriormente al lenguaje» de otro modo que por la intermediación del lenguaje (lo que es tautológico), y otra cosa es sostener que todo lo que nos es dado es solo dado por la intermediación del lenguaje y solo por él mismo.⁸⁷

De este modo, Romano establece una diferencia tajante entre el lenguaje como medio para decir que algo es dado (predicación) y la donación misma, definida por la fenomenología como una instancia antepredicativa. Esto implica salvaguardar la primacía fenomenológica de la experiencia como anterior a toda predicación. Ante esto, sostenemos que la concepción ofrecida por Romano sobre el don se encuentra en directa consonancia con los análisis de Marion, en la medida en que el don como tal escapa a toda reconducción al lenguaje predicativo.⁸⁸

⁸¹ Ibid. p. 111. Cf. Tugendhat, E.: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, p. 92.

⁸² Ibid. p. 102.

⁸³ Romano, C.: *Au couer de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, p. 114.

⁸⁴ Cf. Ibid. pp. 118-119. Cf. Chisholm, R.: *Perceiving: a philosophical Study*, New York, Cornell University Press, 1957, pp. 169-173.

⁸⁵ Romano, C.: *Au couer de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, p. 121.

⁸⁶ Cf. Ibid. p. 124.

⁸⁷ Ibid. p. 125.

⁸⁸ Este problema también es abordado por Marion en el contexto de una discusión sobre el “mito de lo dado”

En relación al segundo tema, el carácter antepredicativo de la experiencia, Romano sostiene que la fenomenología como tal nace a partir de una toma de posición frente a esta cuestión. Justamente a partir de la independencia de la experiencia frente al lenguaje predicativo es que se inaugura la fenomenología misma. En palabras de Romano:

(...) la fenomenología surge de esta tensión entre la afirmación de que el lenguaje se encuentra enteramente al servicio del conocimiento intuitivo del mundo, y la idea de que las cosas reconsideradas en su experiencia antepredicativa despliegan una «lógica» más antigua que la que estructura nuestra inteligencia discursiva -una «lógica» que, si bien no es refractaria al lenguaje, tampoco se deriva de él.⁸⁹

Aquí encontramos, entonces, dos dimensiones en las que el lenguaje es considerado en su interpretación fenomenológica. Por un lado, como aquello que permite ofrecer descripciones sobre el mundo. En este terreno, el lenguaje predicativo tendría su propia legalidad, esto es, en el nivel de la descripción fenomenológica. Pero por otro lado, encontramos aquí una “lógica” no-discursiva anterior a la dimensión predicativa del lenguaje que parece poseer un carácter independiente y no derivado.

Con todo, ¿qué significa sostener una instancia antepredicativa propia de la experiencia, anterior e independiente de la predicación? Para esto, Romano retoma algunos puntos centrales de la teoría husserliana del lenguaje. Pero sobre todo, queremos destacar un punto sumamente interesante y que apunta a una crítica al lenguaje predicativo. Según Romano, Husserl “permanece prisionero de los límites de la silogística aristotélica, continúa analizando toda proposición según la forma fundamental «S es P» (...) la predicación como la síntesis de un sujeto y un predicado mediante de la cópula «es»”.⁹⁰ Y por esto, Romano destaca lo que considera la “esfera pre-lingüística” (*sphère pré-linguistique*), propia del terreno de la intuición, dominio que se distinguiría del puro campo de la significación lingüística.⁹¹

Ahora bien, habiendo admitido que Husserl pretende pensar una experiencia antepredicativa autónoma de todo lenguaje predicativo,⁹² ¿esto es lo que pretende sostener Romano? ¿Retomar la concepción clásica de la fenomenología histórica? ¿O más bien explorar un dominio no-predicativo del lenguaje? Esto parece insinuarse al retomar la idea levinasiana del rostro, el cual “nos habla antes de toda palabra”,⁹³ la carne merleauPontyana,⁹⁴ y la afectividad y el acontecimiento en Heidegger. Aquí se presenta una ambigüedad productiva en Romano, puesto que habla de

formulado por Wilfred Sellars, tal como lo indica en su obra *Reprise du donné* (2016). Esta objeción supone que es imposible dotar de inmediatez a lo dado, toda vez que siempre ya se encuentra mediado por una constitución de un sujeto. Frente a esto, Marion muestra que esto solo vale para el campo de los objetos, mientras que lo dado, anterior a la objetualidad y la entidad, queda dispensado de este criterio. Cf. Marion, J.-L.: *Reprise du donné*, Paris, PUF, 2016, pp. 68-78.

⁸⁹ Ibid. p. 139.

⁹⁰ Ibid. p. 167.

⁹¹ Cf. Ibid. p. 170.

⁹² Para un estudio y discusión sobre este tema, Cf. Martínez Bonati, F.: *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*, Santiago de Chile, Edición de los Anales de la Universidad de Chile, 1960. Para una lectura crítica del tema, cf. Roggero, J.: “La instancia antepredicativa en la *nouvelle phénoménologie*”, *Cuadernos de Filosofía*, 75, 2020, pp. 131-145.

⁹³ Ibid. p. 172.

⁹⁴ Para un estudio del tema del lenguaje en Merleau-Ponty, cf. Ramírez, M.: *La filosofía del quiasmo*. “Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty”, México, FCE, 2013, pp. 145-178.

una “significación prelingüística”. Ante ello, ¿por qué hablar de significación por fuera del ámbito del lenguaje? ¿No podemos pensar una significación por fuera de la predicación, pero que indique un modo de dar “palabra” a la ex-per-iencia del acontecimiento? ¿Acaso, y retomando uno de los ejemplos mencionados, el rostro en Levinas no indica también un lenguaje, aunque ajeno a la predicación, toda vez que el lenguaje en tanto decir “(...) no se agota en la apofántica”,⁹⁵ esto es, en proposiciones que afirman o niegan algo siguiendo una estructura predicativa? ¿No implica la inversión del rostro y su “otro modo que ser” realizar una “imposibilidad a través del mismo enunciado de la imposibilidad”,⁹⁶ de un modo semejante a la “palabra” imposible del poeta que intenta nombrar el acontecimiento? ¿No debemos cortar el lazo entre lenguaje y predicación, encontrando así otros modos posibles del lenguaje que puedan vincularse con la experiencia en su sentido fenomenológico?

4. Consideraciones finales

En este trabajo pretendimos ofrecer dos cuestiones. En un primer momento, al estudiar la recepción practicada por Marion del neoplatonismo cristiano, intentamos mostrar cómo esta podía resumirse en lo que hemos denominado como “lenguaje de la saturación”. Así, sostuvimos que los pensadores neoplatónicos abordados por Marion (Agustín, Dionisio Areopagita, Nicolás de Cusa, entre otros) aparecen en la obra de Marion como una referencia constante a la hora de pensar las implicancias lingüísticas de su fenomenología de la donación.

En este sentido, mostramos cómo mediante esta recepción es posible pensar un lenguaje propio de los fenómenos saturados o un “lenguaje de la saturación”. Este aparece como un lenguaje no-predicativo, puesto que los fenómenos saturados, en tanto exceden y sobrepasan la fenomenicidad de los objetos, no pueden ser reconducidos a un lenguaje predicativo. Mostramos aquí la remisión marioniana a la hermenéutica dionisiana de los nombres divinos, tal como puede apreciarse en la “alabanza” dionisiana junto con los operadores “como” y “en calidad de”. Y esta misma concepción puede encontrar una relación fructífera con la *scientia laudis* cusana, concepción que permite establecer un puente y expansión entre los análisis elaborados por Marion de la alabanza en Dionisio y algunos temas que, aunque no tematizados por Marion, pueden ampliar su propia propuesta fenomenológica en relación al lenguaje de la saturación.

En segundo lugar, e intentando ampliar los temas de la investigación del lenguaje saturado en Marion, nos remitimos a la propuesta fenomenológica de Claude Romano y sus reflexiones sobre el lenguaje del acontecimiento. Desde este lugar, procuramos mostrar cómo el “lenguaje de la saturación” podría ser profundizado y ampliado por la propuesta de Romano, toda vez que ambas propuestas pretenden formular un lenguaje no-predicativo que permita describir aquellos fenómenos que no pueden ser reducidos ni reconducidos al campo de la objetualidad.

Este recorrido de un lenguaje del acontecimiento puede, a nuestro juicio, dividirse en dos momentos. En primer lugar, los análisis de *L'événement et le monde* (1997). Allí, Romano sostiene (a) la necesidad de repensar el lenguaje predicativo y su

⁹⁵ Levinas, E.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 2021, p. 18.

⁹⁶ *Ibid.* p. 18.

metafísica ousiológica. Esto puede resumirse en el intento por pensar un lenguaje del acontecimiento, ya no centrado en el sustantivo (*Nomen*), sino en el verbo y su carácter dinámico. A su vez, (b) cabe señalar la búsqueda de una “palabra” que pueda nombrar la ex-per-iencia del acontecimiento. Con esto, Romano también pretende mostrar cómo el lenguaje propio para nombrar el acontecimiento no puede ser entendido desde las posturas, sino que más bien el lugar de esta palabra debe ser la poesía, en tanto ofrece una ex-per-iencia directa de una palabra que no puede enmarcarse en una trama causal ni en un código instituido por una sintaxis y una gramática.

En segundo lugar, el estudio sobre el estatuto del lenguaje en fenomenología, tal como aparece en *Au couer de la raison* (2010). Aquí destacamos una tensión productiva que puede verse en retrospectiva con los análisis tempranos de Romano. Desde una apuesta al lenguaje poético, pasando por un análisis rigurosamente fenomenológico del lenguaje y su distinción frente a la noción de experiencia, sostenemos el lenguaje del acontecimiento implica una exploración por fuera del lenguaje predicativo, esto es, un lenguaje que pueda dar cuenta, aunque de modo imposible e indirecto, del acontecimiento.

Una diferencia importante entre ambos autores puede encontrarse en las fuentes a las que acuden para pensar el problema del lenguaje en fenomenología. Mientras que Marion recurre sistemáticamente a la tradición del neoplatonismo cristiano (y en especial a Agustín, Dionisio Areopagita y el Cusano), Romano aborda el problema a partir de una discusión directa con la fenomenología histórica y la filosofía analítica.⁹⁷

No obstante, pese a las diferencias que hemos consignado, también sostenemos que puede encontrarse en la tradición de la *nouvelle phénoménologie* un tema común, el cual hemos intentado apresar bajo la noción de “lenguajes del exceso”, toda vez que se pretende ofrecer una descripción y una profundización lingüística de aquellos fenómenos que exceden el campo de los objetos de cara a una fenomenología acontecimental. También pudimos apreciar que, tanto el lenguaje del acontecimiento de Claude Romano como el lenguaje de la saturación en Marion no se ubican en un nivel anterior a la predicación, sino más bien en una dimensión no-predicativa.

5. Referencias bibliográficas

- Álvarez Gómez, M. (2014), “Introducción”, en De Cusa, N.: *La caza de la sabiduría*, Salamanca, Sígueme, 2014, pp. 9-24.
- Bassas Vila, J.: “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, 2009, pp. 135-155.

⁹⁷ Con todo, la tradición del neoplatonismo cristiano no está ausente en las reflexiones fenomenológicas de Romano, aunque no en relación al problema del lenguaje. Su recepción de esta fuente puede encontrarse en el problema de la identidad y el “ser sí mismo”. De un modo puntual, podemos traer a colación su concepción del pensamiento de Agustín como una “metafísica teo-heliotrópica” (*métaphysique théo-héliotropique*). Para ello, cf. Romano, C.: *Être soi-même. Un autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2019, p. 196. También debemos decir que Marion mismo discute con la tradición analítica en relación al problema del lenguaje en fenomenología. Allí, Marion explora el sentido “pragmático” de la expresión “yo te amo”, mostrando que no puede ser considerada preeminente en un sentido predicativo. Cf. Marion, J.-L.: “Ce qui ne se dit pas – l’apophase du discours amoureux”, en *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, pp. 140-145.

- Chisholm, R.: *Perceiving: a philosophical Study*, New York, Cornell University Press, 1957.
- Chrétien, J.-L.: *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992.
- Chrétien, J.-L.: *Corps à corps. A l'écoute de l'oeuvre d'art*, Paris, Minuit, 1997.
- Chrétien, J.-L.: *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, Collection Épiméthée, 2002.
- D'Amico, C.: "El poder de la imagen: *aenigma*, teúrgia y performatividad", en Cuozzo, G. & González Ríos, J. (eds.), *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Mimesis, Milano-Udinese 2019, pp. 17-32.
- D'Amico, C.: "*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 A. Euler (ed.), *Nikolaus von Kues. Denken im Dialog*, Münster, LIT Verlag, 2019, pp. 95-109.
- De Certeau, M.: *La Fable mystique XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Gallimard, 1982.
- González Ríos, J. & Pizzi, M.: "*Certitudes négatives y docta ignorantia*: la presencia de la máxima doctrina de la ignorancia de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 85, 2021, pp. 37-50.
- González Ríos, J.: "La fuerza de la palabra escrita en el pensamiento de Nicolás de Cusa", en Cuozzo, G. & González Ríos, J. (eds.), *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Mimesis, Milano-Udinese, 2019, pp. 137-149.
- Heidegger, M.: "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", en *Identität und Differenz*, Band 11, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, pp. 51-80.
- Heidegger, M.: "Der Weg zur Sprache", en *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, pp. 228-257.
- Levinas, E.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 2021.
- Levinas, E.: *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 1994.
- Marion, J.-L.: *Reprise du donné*, Paris, PUF, 2016.
- Marion, J.-L.: *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2013.
- Marion, J.-L.: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2013.
- Marion, J.-L.: *La rigueur des choses*, Paris, Flammarion, 2012.
- Marion, J.-L.: "Ce qui ne se dit pas – l'apophase du discours amoureux", en *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, pp. 119-142.
- Marion, J.-L.: *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF, 2001.
- Marion, J.-L.: "Distance et Louange. Du concept de Réquisit (aitia) aus status trinitaire du langage théologique selon Denys le Mystique", en *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, 1971, pp. 89-118.
- Martínez Bonati, F.: *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*, Santiago de Chile, Edición de los Anales de la Universidad de Chile, 1960.
- Nicolás de Cusa: *La caza de la sabiduría*, España, Sígueme, Ed. Bilingüe, Trad. y Notas. Mariano Álvarez Gómez, 2014.
- Nicolás de Cusa: *Acerca de la docta ignorantia*. "Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto", Ed. Bilingüe, Trad. y notas, Jorge M. Macheta & Ezequiel Ludueña, Buenos Aires, 2009.
- Nietzsche, F.: *Nachgelassene Fragmente, 1885-1887*, KSA 12, Munich-Berlin-New York, De Gruyter, 1998.
- Pizzi, M.: «La controversia Falque-Marion sobre el *eicon* dei cusano: ¿una insospechada *concordantia philosophorum?*», *Escritos de Filosofía*, 6, 2019, pp. 106-124.
- Pizzi, M., "La certeza negativa a la luz del vocablo cusano *possest*: aportes para un lenguaje de la saturación", en J. Roggero (ed.), *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires, SB, Colección «Post-visión»,

2020, pp. 191-200.

- 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.
- 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.
- Ramírez, M.: *La filosofía del quiasmo*. “Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty”, México, FCE, 2013.
- Roggero, J.: “La instancia antepredicativa en la *nouvelle phénoménologie*”, *Cuadernos de Filosofía*, 75, 2020, pp. 131-145.
- Roggero, J.: “Los cuatro niveles de hermenéutica en la fenomenología de J.-L. Marion”, en *Revista de Filosofía*, 45 (1), Universidad Complutense de Madrid, 2020, pp. 141-160.
- Roques, R.: *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Aubier, 1954.
- Romano C.: *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, Paris, PUF, 2019.
- Romano, C.: *Être soi-même. Un autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2019.
- Romano, C.: *Au couer de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.
- Romano, C.: *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1999.
- Tugendhat, E.: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.
- Vinolo, S.: “Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El “giro teológico” como porvenir de la filosofía”, *Escritos*, 20, 2020, pp. 275-304.
- Vinolo, S.: “Inexistir. Las estructuras discursivas de la invisibilidad en Jean-Luc Marion”, *Escritos de filosofía*, 6, 2018, pp. 76-90.