


Recibir una tradición como expresión del *doubler la métaphysique*: pragmatismo dionisiano y performatividad en el lenguaje de la saturación de Jean-Luc Marion

Receiving a tradition as an expression of the *doubler la métaphysique*: Dionysian pragmatism and performativity in the language of saturation by Jean-Luc Marion

Matías Ignacio Pizzi  

Universidad de Buenos Aires – CONICET, Buenos Aires, Argentina.

Enviado: 13/07/2024

Evaluated: 15/07/2024

Aceptado: 13/09/2024

Dossier: El estatus de la metafísica en la obra de Jean-Luc Marion

Editores: Jorge Luis Roggero, Matías Pizzi y Ezequiel Murga

Como citar: Pizzi, M. (2024). Recibir una tradición como expresión del *doubler la métaphysique*: pragmatismo dionisiano y performatividad en el lenguaje de la saturación de Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 301 – 314. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2680>

Resumen

El objetivo del presente trabajo consiste en abordar la recepción del pensamiento de Dionisio Areopagita practicada por Jean-Luc Marion, concentrándonos, en primer lugar, en su peculiar interpretación de la teología dionisiana como un lenguaje pragmático y performativo, tal como aparece en su escrito *Le visible et le révélé*. Allí mostraremos cómo su apropiación del pragmatismo encuentra dos vertientes: por un lado, lo que podríamos llamar el pragmatismo dionisiano y, por el otro lado, su discusión con la teoría de los *Speechs Acts* de Austin y Searle. De todo esto se deriva la concepción del fenómeno erótico y la expresión “yo te amo” como un acto perlocutorio. En segundo lugar, y a la luz de la última formulación por parte de Marion de la fenomenología de la donación como un *doubler la métaphysique* en su libro *La métaphysique et après*, sostendremos que su recepción del neoplatonismo cristiano de Dionisio Areopagita como un lenguaje pragmático y performativo puede leerse como un caso paradigmático de esta nueva posición frente a la metafísica.

Palabras clave: Tradición, pragmatismo, performatividad, Dionisio Areopagita, Jean-Luc Marion.

Abstract

The main goal of the present work is to address the reception of Dionysius Areopagite's Thought practiced by Jean-Luc Marion, concentrating, first of all, on his peculiar interpretation of Dionysian theology as a pragmatic and performative language, as it appears in his writing *Le visible et le révélé*. There we will show how his appropriation of pragmatism finds two aspects: on the one hand, what we could call Dionysian pragmatism, and on the other hand, the discussion of it with the theory of *Speech Acts* by Austin and Searle. From all this is derived the conception of the erotic phenomenon and the expression "I love you" as a perlocutory act. Secondly, and in light of Marion's latest formulation of the phenomenology of donation as a *doubler la métaphysique* in his book *La métaphysique et après*, we will argue that his reception of the Christian Neoplatonism of Dionysius the Areopagite as a language pragmatic and performative can be read as a paradigmatic case of this new position towards metaphysics.

Keywords: *Tradition, Pragmatism, Performativity, Dionysius the Areopagite, Jean-Luc Marion.*

1. Recibir una tradición "por fuera" de la metafísica: fenomenología y lenguaje no/post-predicativo

En su último escrito *La métaphysique et après* (2023a), Jean-Luc Marion ofrece nuevas reflexiones sobre el estatuto de la metafísica, tema presente de diversas maneras a lo largo de su toda su obra¹. En este nuevo trabajo, Marion sostiene que la fenomenología de la donación debe asumir frente a la metafísica una actitud definida como un *doubler la métaphysique*. (2023a, 239-280). Esto significa que "no podemos escapar a la metafísica sin pasar por ella, ni imaginarnos encontrando directamente un origen desaparecido y ahora inalcanzable" (2023a, p. 324). Siendo simultáneamente crítico y adepto a la concepción heideggeriana de la metafísica, Marion pretende profundizar y radicalizar dicha cuestión, pues lo más relevante no es tan solo la diferencia entre la *Seynsfrage* y el consiguiente *es gibt (cela donne)* (2023a, pp. 261-265). Poner de manifiesto el exceso

¹ Para un estudio sobre la relación entre fenomenología y metafísica en Marion, Cf. (Pizzi, 2022, 176-188).

de sentido de los fenómenos y su carácter acontecjal-paradojal, a la vez que su ineludible y necesaria relación con la metafísica, este ir y venir de lo imposible a lo posible constituye el *doubler* y ya no el *Überwindung* heideggeriano.

Problematizando y poniendo en juego esta nueva clave de lectura de la metafísica, queremos destacar otro tópico que, si bien también impregna constantemente el quehacer filosófico de Marion, asimismo es cierto que no ha tenido hasta este último escrito un trabajo sistemático: el concepto de tradición. Con esto, y bajo la convicción de que Marion es un pensador que filosofa con la tradición y con la historia de la filosofía, se abre la siguiente interrogante: ¿cuál es el estatuto fenomenológico de la *traditio*, esto es, de la *translatio*? ¿Acaso la tradición no puede pensarse como un simultáneo exceso de sentido y diálogo constante con la metafísica?

A nuestro juicio, pensar la tradición como un *doubler la métaphysique* implica abordar y profundizar en el fenómeno de la recepción, ya no como una noción exclusiva de los historiadores de la filosofía, sino más bien en un sentido fenomenológico. Frente a esto, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿Qué supuestos fenomenológicos se encuentran presentes en toda recepción de una tradición? O, dicho de otro modo, ¿qué significa recibir una tradición? ¿Acaso recibir una tradición no implica, del mismo modo que la noción marioniana de acontecimiento, una apropiación que se define como “irrepetible”, “excedente” y “posible”? (Marion, 2013a, pp. 282-286) ¿La recepción de una tradición no es un fenómeno eminentemente acontecjal? El fenómeno de la recepción es, a nuestro juicio, excedente en tanto ofrece siempre infinitas e inagotables interpretaciones; irrepetible porque toda recepción, aunque sea de una misma tradición, puede ser reactualizada según la singular perspectiva de reapropiación; y posible, en la medida en que siempre es plausible volver sobre una tradición excediendo una situación precedente. Así, volver a una tradición siempre implica un carácter acontecjal, a la vez que un trasfondo excesivo. Por todo esto, queremos sostener que el estudio de la recepción no debe ser un tema meramente encomendado a los “historiadores” de la filosofía, sino que debe ser estudiado en sí mismo como un problema fenomenológico, inseparable a su vez de un encuentro con la historia de la filosofía.

En relación con este tema, Marion sostiene que acudir a una tradición implica necesariamente recibir algo dado y explorar su sentido (2023a, pp. 103-105). Y por ello, negar esta

dimensión de la recepción implica renunciar a la filosofía y su indisociable relación con su propia historia. Todo filosofar implica, implícita o explícitamente, una recepción, algo que es dado. En palabras del propio Marion: “la ambición de comenzar a pensar *ab ovo*, sin predecesor declarado o criticado y sin retomar conceptos más antiguos, sigue siendo una ilusión” (2023a, p. 20).² De este modo, hacer filosofía implica siempre un “recomenzar” (*re-commencement*), esto es, abordar los problemas filosóficos desde una novedad, un aporte en el que lo dado se re-traduce a un nuevo horizonte. Así “(...) toda innovación, en la medida en que logra recomenzar verdadera y sólidamente, *produce más tarde* una tradición, como prueba de su progreso e indicador de su futuro” (2023a, p. 110).³

Sin embargo, en este último escrito, Marion sostiene que “la supuesta teología negativa (...) la teología mística (Dionisio), consiste en liberarse tanto de la negación como de la afirmación, con el fin de alcanzar, no un logos ante-predicativo (...) sino más bien un logos post-predicativo” (2023a, p. 349). Ante esto, no podemos más que preguntarnos cuál es la novedad que opera en este reemplazo de lo no-predicativo (Marion, 2013b, pp. 183-253) por lo “post-predicativo”. Más allá de esta nueva diferencia, sostenemos, por un lado, (a) que el núcleo de lo que hemos denominado como lenguaje de la saturación permanece: una crítica directa al predominio de la metafísica, entendida esta como la reducción de los fenómenos al campo de los objetos, y por ende, al plano predicativo del lenguaje.⁴ Por otro lado (b), veremos cómo la recepción practicada por Marion del pensamiento de Dionisio Areopagita como un lenguaje pragmático y performativo puede verse como un caso particular del *doubler la métaphysique*, esto es, un simultáneo ir más allá de lo dado por la tradición a la vez que un diálogo directo con la tradición metafísica. Esto implica afirmar y negar simultáneamente el estatuto metafísico del lenguaje pragmático y performativo de Dionisio.⁵

² Todas las traducciones de este libro son nuestras.

³ Un caso concreto de esta práctica filosófico-fenomenológica puede verse, tal como mostramos en diversos trabajos y en nuestra investigación doctoral, en la exploración de una dimensión no-predicativa del lenguaje en el neoplatonismo cristiano a partir del concepto de alabanza que, como ya indicamos, podemos resumir bajo la noción de “lenguaje de la saturación”. Cf. (Pizzi, 2023, 23-36),

⁴ También intentamos ampliar este tema a diversos pensadores de la *nouvelle phénoménologie* francesa (Claude Romano y actualmente Jean-Louis Chrétien) a partir del concepto de “lenguajes del exceso”. Cf. (Pizzi, 2023, 83-103).

⁵ Para un estudio de la performatividad en el neoplatonismo cristiano, cf. (D’Amico, 2019, 1732).

2. Otra vez Dionisio Areopagita: pragmatismo neoplatónico y lenguaje de la saturación

Si bien hasta el lenguaje de la saturación aparece la mayoría de las veces en el contexto de su apropiación productiva del neoplatonismo cristiano (Agustín de Hipona y Nicolás de Cusa, y de modo especial Dionisio Areopagita) y, por ello, como una lectura de la tradición, sus reflexiones sobre el problema del lenguaje no se agotan aquí. También podemos encontrar una discusión con la filosofía analítica. En relación con el “pragmatismo” de Marion, este nace de una apropiación radical, no tanto de la orientación conceptual de una matriz analítica subyacente, sino más bien de una constante relectura del pensamiento de Dionisio Areopagita. Así, el problema de cómo “nombrar el exceso” y la formulación (no explícita) de un lenguaje de la saturación no sería ajeno a su lectura del pragmatismo, tanto en su vertiente dionisiana como en su versión analítica. Sin embargo, resta aquí entender cómo ambas vertientes de este supuesto pragmatismo pueden adquirir un elemento común o un posible hilo conductor.

A modo de propuesta, consideramos que esta “paradójica” lectura crítica del pragmatismo presente en el lenguaje de la saturación persigue dos preguntas: (1) ¿es posible hablar de un pragmatismo no-metafísico, esto es, de un *doubler le pragmatisme?*; y en consecuencia, y yendo al corazón de la propuesta de Marion; (b) ¿Acaso podemos sostener que la apropiación marioniana del pragmatismo muestra de modo ejemplar este *doubler la métaphysique*, entendida esta última clave de lectura como una constante retroalimentación de elementos metafísicos y fenomenológicos (no-metafísicos)?⁶

Su peculiar lectura del pragmatismo puede encontrarse en su segunda lectura del pensamiento de Dionisio Areopagita. En su obra *De surcroît* (2001), y ya en un horizonte propio de la fenomenología de la donación, Marion inicia esta re-lectura de Dionisio Areopagita 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

⁶ Con todo, no debemos olvidar que Marion logra, a nuestro juicio, ofrecer lecturas no-metafísicas satisfactorias del neoplatonismo cristiano, como es el caso paradigmático de su escrito *Au lieu de soi* (2008), dedicado a una lectura de las *Confesiones* de Agustín en el horizonte de la fenomenología de la donación, a la vez que sus diversas interpretaciones del pensamiento de Dionisio Areopagita. Pasemos a analizar el caso de su lectura no-metafísica del pragmatismo.

heideggeriano (Derrida, 1967, p. 9). Siguiendo las diversas exploraciones ofrecidas por Marion sobre la teología mística dionisiana, podemos encontrar en *De surcroît* un nuevo modo de acceso al lenguaje no-predicativo de la alabanza: la oración (εὐχῆ). Tanto la alabanza como la oración, según Marion, términos íntimamente enlazados, “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 (Marion, 2001, p. 172-173).⁷ 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” (Marion, 2001, p. 174), mostrando así la impropiedad de los nombres a la hora de pensar el exceso y los fenómenos saturados.

Por todo esto, y dando un paso más, Marion re-define la teología mística dionisiana como una “pragmática teológica de la ausencia” (*pragmatique théologie de l'absence*). Esta implica, a juicio de Marion, que “(...) el nombre dado a Dios (...) sirve para proteger a Dios de la presencia” (Marion, 2001, pp. 187-188). A su vez, esto significa, contrariamente a la propuesta de Derrida, que la teología mística dionisiana no se inscribe fallidamente en el horizonte del ser/presencia, sino más bien en el horizonte del bien/ausencia (Marion, 2001, pp. 176-177).⁸ Así, la bondad trasciende el ser. De este modo, esta “teología pragmática de la ausencia” pone de manifiesto su perspectiva icónica subyacente. La propuesta de Dionisio no intenta hablar sobre Dios, esto es, circunscribirlo al campo del concepto (*ídolo*), sino más bien abrir, mediante actos de carácter pragmático como la alabanza y la oración, la incomprendibilidad de aquello que se encuentra más allá de toda predicación afirmativa o negativa. Este lenguaje, fiel a su “distancia” imposible de saldar, no dice algo sobre Dios, sino que permite la fenomenalización de la ausencia de nombres, o, dicho de otro modo, “Dios solo puede conocerse a sí mismo como no conociéndose a sí mismo” (Marion, 2001, p. 185). En este sentido, en una estrategia cara al pensamiento neoplatónico de Dionisio, el

⁷ Todas las traducciones de este escrito son nuestras.

⁸ Aquí se ponen de manifiesto las diferencias interpretativas entre Marion y Derrida sobre la teología de Dionisio Areopagita. Acordamos con Podestá, para quien el problema central del debate entre ambos filósofos sobre el don tiene como sus diferencias acerca de la interpretación de Dionisio. Cf. (Podestá, 2017, 141-153). Con todo, a nuestro juicio, la diferencia puede precisarse aún más, y señalar que el problema estriba en ir más allá de la vía apofática y hacer énfasis en la tercera vía, esto es, la mística (Marion), o señalar la imposibilidad de este tercer paso, reduciendo este proyecto a un intento metafísico fallido (Derrida).

“Nombre” aparece como paradigma de la imposibilidad por exceso. El Nombre, lejos de reducirse a un juego lingüístico, expresa un modo de ser de lo real, esto es, el estatuto propio de los fenómenos saturados o “paradojas” (Marion, 2013a, pp. 370-373). Este lenguaje propio de la pragmática teológica 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” (Marion, 2010, p. 189). Este uso del lenguaje no será ya teórico, sino pragmático, y ello porque “el Nombre no es dicho por nosotros; es el Nombre que nos llama” (Marion, 2001, p. 195). Esto significa que el Nombre no es aquello que un sujeto puede pronunciar o predicar, sino más bien la fenomenalización de la imposibilidad de toda predicación precisa acerca de un fenómeno que se define en sí mismo como un exceso de sentido.

Anticipándonos a la segunda vertiente de su interpretación y apropiación productiva del pragmatismo, Marion se hace eco de cierto antiesencialismo lingüístico propuesto por el pragmatismo, tal como indica Rorty al sostener que la tarea de esta tradición implica “sacarse de encima la influencia de los dualismos peculiarmente metafísicos que la tradición filosófica occidental heredó de los griegos: esencia y accidente, sustancia y propiedad y apariencia y realidad” (Rorty, 1997, p. 43). Sin embargo, afirmamos que su apropiación de dicha tradición, lejos de acordar con sus supuestos metafísicos, implica una conclusión completamente inversa. No se trata de la negación del esencialismo y del “platonismo” como un modo de filosofar improcedente, sino más bien de manifestar la ausencia de referente “por exceso”, esto es, una dimensión del lenguaje que nunca puede reducirse ni reconducirse al campo de los objetos y su correspondiente correlato predicativo. Crítica al esencialismo, sí, pero por exceso.⁹

Todo esto ocurre también con tópicos del pragmatismo analítico, tales como el rechazo al binomio sujeto-objeto, la teoría correspondentista de la verdad y el anti-representacionalismo. (Rorty, 1997, pp. 43-45). Estos problemas podrían pensarse en la fenomenología de la donación

⁹ Esto también implica una reformulación del corazón nominalista presente en la tradición pragmática, tal como puede apreciarse en la concepción de Peirce, para quien la filosofía moderna hasta nuestros días es la continuación indiscutida del nominalismo. Cf. (Pierce, 1978, 107-115).

de Marion, aunque repetimos, siempre por vía del reconocimiento de una dimensión de la fenomenicidad en la que todos estos tópicos quedan suspendidos por exceso. En el caso del pragmatismo analítico, no encontramos un cuestionamiento del carácter predicativo del lenguaje, elemento clave de la propuesta marioniana. Negar toda esencia no implica para el pragmatismo analítico mostrar una dimensión no-predicativa del lenguaje, pues se persiste en el campo de los objetos, a la vez que estos son reducidos a una mera dimensión predicativa, perdiendo su carácter fenomenológico y ontológico como meras ilusiones del esencialismo. Y esto porque, según Rorty, “no hay nada que pueda conocerse acerca de un objeto, excepto qué oraciones referidas a él son verdaderas”. (Rorty, 1997, p. 55).

Entonces, si lo que intenta “de-nominarse” son los fenómenos saturados, debemos optar, como ya señalamos, por el camino de un lenguaje no/post-predicativo, y esto implica negar la predicación y su esencialismo. En este terreno no se habla de objetos o entes, no hay un referente preciso. El pragmatismo no-metafísico marioniano está al servicio de reconocer una instancia en la que el estudio de esencias no opera, no porque no haya esencias o ilusiones propias de un esencialismo que persiste empecinadamente en afirmar la existencia de esencias extra-lingüísticas, sino porque en el nivel de la saturación no funcionan, quedan suspendidas: no hay referente, pues no hay objeto.

2.1. “La apófasis del discurso amoroso”: performatividad y lenguaje de la saturación

Hasta aquí pudimos abordar la lectura de Marion de lo que denominamos como pragmatismo dionisiano. Ahora bien, y ya en el marco de una discusión directa con la filosofía analítica, Marion explora una serie de categorías de la llamada *speech act theory*.¹⁰ Este segundo carácter pragmático del lenguaje de la saturación puede encontrarse en el capítulo *Ce qui ne se dit pas – l’apophase du discours amoureux* de su escrito *Le visible et le révélé* (2010). Aquí Marion pretende formular un lenguaje pragmático que permita dar cuenta de la expresión “yo te amo”. Del mismo modo que intentó repensar el sentido pragmático del lenguaje de la saturación a partir de

¹⁰ Para las fuentes abordadas por Marion de esta tradición, cf. (Austin, 1962) y Cf. (Searl, 1969).

Dionisio, Marion procura acercarse críticamente a las nociones de “acto ilocutorio” y “acto perlocutorio”.

En primer lugar, y de modo evidente, Marion rechaza la posibilidad del acto locutorio y sus correspondientes enunciados constatativos como modo de lenguaje que pueda dar cuenta de la frase “yo te amo”. Apelando a la declaración de amor de Clélia a Fabrice en la novela *La Chartreuse de Parme* (Cap. XXVIII) de Stendhal, Marion indica que es posible reducir tal acto a la siguiente oración: “existe alguien, x, yo, Clélia-, tal que está enamorado de otro- y, tú, Fabrice”. (Marion, 2010, p. 125). Si bien siempre es posible ofrecer una formalización lógica de cualquier oración, lo cierto también es que la expresión “yo te amo” responde, en tanto correlato lingüístico del fenómeno erótico, a un cierto exceso de sentido que no puede apresarse en ningún tipo de predicación. Yendo un paso más allá, Marion sostiene que “la declaración «yo te amo!» (...) no describe en efecto nada preciso” (Marion, 2010, p. 125). Por ello, resulta insuficiente buscar algún tipo de verificación al interpretar dicha frase como una proposición predicativa y su consiguiente formalización, pues “la predicación y la proposición desaparecen, de modo que aparece en primer plano la trama desnuda de los dos hablantes, en realidad los dos interlocutores (...) una estricta interlocución, sin objeto (...) intersubjetiva” (2010, p. 126).

Habiendo descartado esta primera hipótesis, Marion explora el acto ilocutorio como candidato para interpretar la frase “yo te amo”, cuestión que ni Austin ni Searle describen (Marion, 2010, p. 129), inaugurando el concepto de performatividad en su propuesta fenomenológica. Un primer argumento posible para esta posibilidad consiste en señalar que el acto ilocutorio no implica “comunicar una información o de predicar, sino más bien de amar en acto (...)” (2010, p. 128). Con esto, Marion destaca la performatividad de un acto que pretende modificar la realidad desde un enfoque intersubjetivo. Sin embargo, el fenómeno erótico no implica una transformación de la realidad a partir de una *performance*. Tomando distancia frente la propuesta de Austin, (1962, p. 15), Marion indica que la frase “yo te amo” no puede reducirse a ningún “proceso convencional (...) ceremonia pública (casamiento, contrato, pacto social, etc.)” (2010, p. 129). A su vez, “yo te amo” no implica necesariamente que todos los individuos involucrados en dicha declaración participen. Con esto, Marion pretende destacar que el fenómeno erótico, esto es, la declaración de

amor puede ser unilateral, y hasta inacabada (2010, p. 129). De esto se deriva lo que Marion denomina la “aporía de la sinceridad”. A saber, del mismo modo que la declaración de amor puede agotarse en la unilateralidad, también es cierto que la intención amorosa o pasional no puede ser verificada (2010, p. 130).

Por estos dos últimos puntos indicados (unilateralidad y la aporía de la sinceridad), Marion sostiene que la frase “yo te amo” debe entenderse como “un performativo del acto perlocutorio (...) Se trata pues de un acto en el que no importa tanto lo que diga, sino que *esto que yo digo* tenga un efecto sobre *aquel a quien se lo digo*” (2010, p. 135). No es posible reconducir el “yo te amo” al performativo del acto ilocutorio, pues el fenómeno erótico no implica ninguna convención ni transformación de realidad. Así, en esta lectura crítica del pragmatismo analítico podemos describir dos movimientos que guardan íntima relación con su propuesta fenomenológica. El enunciado “yo te amo” implica que el interlocutor alcanza una “singularidad preminente”, y así “yo me identifico a partir de él al mismo tiempo que él se identifica a partir de mí” (2010, p. 136). Nuevamente, y del mismo modo que el fenómeno de la alabanza, no se “habla de” algo/alguien, sino “a algo/alguien”. Por todo esto, la performatividad del lenguaje de la saturación nada tiene que ver con el dominio metafísico del objeto propio de la tradición analítica del lenguaje y la *speech act theory*, cuyo correlato lingüístico es la dimensión incuestionada de la predicación.

En el contexto de este proyecto, aparece nuevamente la centralidad de la teología mística de Dionisio Areopagita. En sus palabras, “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” (2010, p. 136). 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 anclada 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. A modo de espejo con las tres vías propias de la teología mística de Dionisio Areopagita, Marion procura mostrar el modo de fenomenalización del fenómeno erótico, resumido en la frase “yo te amo”. En primer lugar, la vía positiva implica una afirmación radical que asigna a un otro

como interlocutor y lo singulariza, pues “yo me identifico por él y al identificarse él por mí” (2010, p. 136). Esto, a su vez, produce una “negación”, la cual se expresa en la segunda vía, bajo la pregunta “¿tú me amas?” (2010, pp. 137-138). Aquí se pone en juego el efecto que provoca al interlocutor el acto perlocutorio. Finalmente, podemos encontrar una tercera vía, definida como “hiperbólica” (2010, pp. 138-140). En este sentido, se hace manifiesto un movimiento de afirmación y negación que no puede reducirse ni reconducirse a una predicación bajo la forma de la “certificación” (Marion, 2010, pp. 138-139). Resulta imposible alguna oración o predicación que pueda manifestar la pregunta “¿tú me amas?”, pues para Marion lo que importa en esta dinámica es el efecto que suscita el carácter performativo del acto perlocutorio. Y con esto, según Marion “al uso constativo y predicativo (acto locutorio), inclusivo activo (acto ilocutorio) de la palabra le cede de modo definitivo su uso pragmático radical (perlocutorio)” (2010, p. 139).

Nuevamente observamos cómo “el uso pragmático que habíamos asignado a la teología mística” (2010, p. 140), se anuda con el performativo del acto perlocutorio y la noción de alabanza (2010, p. 141), todos elementos del lenguaje de la saturación extraídos en este caso del pensamiento de Dionisio Areopagita. Con esto, se observa cómo un problema actual como el lenguaje no-predicativo en fenomenología puede encontrar formulaciones valiosas en la tradición del neoplatonismo cristiano, tal como el mismo Marion lo desarrolla. Aquí se constata nuevamente la productividad del lenguaje de la saturación como categoría para pensar el problema del lenguaje, no solo en los debates más actuales de la fenomenología contemporánea, sino también como clave hermenéutica en la historia de la filosofía en su conjunto.

Este lenguaje pragmático pretende, nuevamente, “hacer la experiencia de lo inexperimentable, expresar lo inexperimentable en la medida en que permanece inexpresable” (2010, p. 120). Esto significa que, a diferencia del pragmatismo analítico, que señala la total imposibilidad de conocer algo acerca de un objeto por fuera de un conjunto de oraciones referidas al mismo (carácter relacional y antiesencialista/sustancialista del lenguaje), Marion intenta mostrar que esta tercera vía insinúa un posible campo por fuera de la predicación en la que el referente se da en su ausencia excesiva. Y esto se logra, a juicio de Marion, al “(...) pasar de un uso constativo

(y predicativo) del lenguaje a su uso estrictamente pragmático” (2010, p. 123). La frase “yo te amo” sería, entonces, un caso privilegiado de este lenguaje pragmático.

3. Consideraciones finales

Habiendo establecido un análisis crítico sobre (a) la pertinencia de la interpretación marioniana del pragmatismo al interior del proyecto del lenguaje de la saturación y su (b) carácter no-metafísico, resta retomar el punto de partida de nuestro trabajo: ¿acaso hay una novedad en el empleo del término “post-predicativo” a la hora de pensar el lenguaje de la saturación?

Con nuestro análisis de las dos vertientes del pragmatismo en Marion (Dionisio Areopagita y su lectura crítica del pragmatismo analítico), intentamos ampliar y complejizar el lenguaje de los fenómenos saturados en el marco del neoplatonismo cristiano y su condición no/post-metafísica, y ello por el curioso motivo de que este pragmatismo no-metafísico aparece, por lo menos, en el contexto de dos lecturas de Dionisio Areopagita: la pragmática teológica de la ausencia en *De surcroît* y la apófasis del amor en *Le visible et le révélé*. Como pudimos ver también, Dionisio se encuentra nuevamente en el centro de la reflexión marioniana sobre lo “post-predicativo”. Aquí retoma todo lo ya dicho y tematizado en *L'idole et la distance* (2013b), *De surcroît* (2001) y *Le visible et le révélé* (2010): el sentido icónico del lenguaje de la distancia, el predominio de la alabanza como modo no/post-predicativo del lenguaje (también abarcable a partir de la *confessio* en Agustín) y el Nombre de la Ausencia como el nombre innombrable en el que resplandecen todos los nombres posibles.

Sin embargo, podemos arriesgar una interpretación de esta “novedad” del “logos post-predicativo” en el horizonte del lenguaje de la saturación. A nuestro juicio, la intención de este escrito, tal como el propio Marion mostró en su conferencia *Doubler la métaphysique*, consiste en ofrecer una “otra” instancia frente a la metafísica que, si bien no implica una superación en un sentido literal o ingenuo, parecería abrir una suerte de “después” que puede convivir y retomar la propia historia de la metafísica desde otro lugar renovado. Tanto su lectura de Dionisio Areopagita como su interpretación crítica del pragmatismo analítico pueden verse como dos casos de lo que

denominamos al inicio del trabajo como fenómenos de recepción. En estos encontramos simultáneamente un aceptar la metafísica como un campo de trabajo irreductible (en tanto recibido por una tradición), como también la posibilidad de pensarlas desde un punto de vista no-metafísico. En este último movimiento surge la innovación frente a la tradición que, como ya indicó Marion, tampoco puede ser ajena a la misma. Allí el prefijo “post” parecería mostrar la posibilidad de una nueva dimensión del lenguaje que solo puede alcanzarse, si y solo si este lenguaje deviene una instancia “posterior” a la metafísica y el dominio del objeto/predicación. Esta posición es posible, a nuestro juicio, si reconocemos el valor decisivo de la historia de la filosofía y su sentido para pensar esta dimensión “post-metafísica” del *doubler la métaphysique*. Y así, nuestro problema de la recepción como fenómeno vuelve a aparecer expresado en el lenguaje post-predicativo como apropiación productiva del problema del lenguaje en la historia de la metafísica. En palabras de Marion: “¿Por qué conservar el nombre si de todas formas se debe superar la cosa? ¿Qué se gana al seguir llamándolo metafísica cuando se conviene en que debe deshacerse de ello?” (2023b, p 5). ¿Es entonces este *doubler* un nombre de lo “post” como un superar y abrir el espacio de un lenguaje posterior y por fuera de la metafísica desde su propia historia?

En conclusión, si el par “no-metafísico/no-predicativo” es equivalente a “post-metafísico/post-predicativo”, entonces debería aclararse cuál es la novedad de esta última lectura que ofrece Marion acerca de la teología mística dionisiana, esto es, qué agrega al lenguaje de la saturación; y en el caso de no existir la equivalencia, también debería esclarecerse este supuesto nuevo sentido.

4. Referencias

Austin, J. (1962). *How to Do Things with Words*. Cambridge University Press.

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

Derrida, J. (1967). *La voix et le phénomène*. PUF.

- Marion, J.-L. (2023a). *La métaphysique et après*. Grasset.
- Marion, J.-L. (2023b), “Doublar la metafísica”. Conferencia dictada en IV Jornadas Internacionales Jean-Luc Marion: “La metafísica como problema”.
- Marion, J.-L. (2013a). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. PUF.
- Marion, J.-L. (2013b). *L'Idole et la distance*. “Cinq études”. Grasset & Fasquelle.
- Marion, J.-L. (2010). *Le visible et le révélé*. Cerf.
- Marion, J.-L. (2001). *De surcroît : études sur les phénomènes saturés*. PUF.
- Peirce, C. S. (1978). *Lecciones sobre el pragmatismo*. Aguilar.
- Pizzi, M. (2023). Neoplatonismo agustiniano y neoplatonismo dionisiano en Jean-Luc Marion: aportes para un sincretismo fenomenológico. *Patristica et Mediaevalia*, 42 (2), 23-36. <https://doi.org/10.34096/petm.v44.n2.13096>
- Pizzi, M. (2023). Lenguajes del exceso en la nouvelle phénoménologie française: Jean-Luc Marion y Claude Romano. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 56 (1), 83-103. <https://doi.org/10.5209/ASEM>
- Pizzi, M. (2022). “Fenomenología y metafísica en Jean-Luc Marion”. En Bauschwitz, F., Pellejero, E., Moreira, G., (eds.). *O Habitar e Inabitual* (pp. 176-188). UFRN.
- Potestá, A. (2017). “El don sin el ser. La dispuesta entre Marion y Derrida”. En Pommier, E. (comp.), *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion* (pp. 141-153). Prometeo.
- Rorty, R. (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. FCE.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press.