

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE CIENCIAS FILOSÓFICO - TEOLÓGICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN TEOLOGÍA**

**MYSTERIUM CARITATIS
LA LÓGICA DE LA CARIDAD Y DEL DON EN JEAN LUC MARION**

Autor:
JAIME EDUARDO GUTIERREZ DAZA

Director:
STEPHÁNE VINOLO

Quito, 2022

Declaración de propiedad intelectual, autoría y publicación de resultados

Yo, Jaime Eduardo Gutiérrez Daza, con cédula de ciudadanía No. 1721579793, en mi calidad de estudiante de la Maestría en Teología de la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, como investigador de la tesis titulada “La lógica de la caridad y el don, en Jean Luc Marion”, reconozco la filiación institucional de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador-PUCE, de conformidad con lo establecido en la norma de los Arts. 100, 101, 108, 110 y 118 del Código Orgánico de la Economía Social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación Código Ingenios; Arts. 3, 4, 5, 6, 10 y 12 de la Normativa Procedimental Interna para Publicaciones Científicas, Técnicas y Artísticas de la PUCE-Ecuador.

1.- De la misma manera, en lo referente a derechos de autor, declaro que la propiedad moral de la investigación me corresponde como único autor de la tesis, concedo y reconozco los derechos de propiedad patrimonial, que dimana de los Derechos de Autor, a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador-PUCE, de conformidad con lo establecido en la normativa del Código Ingenios e interna de la PUCE.

2.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT una copia del referido trabajo de graduación en formato digital para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando derechos de autor.

3.- **Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a restringir el referido trabajo de graduación a través del sitio web de la Biblioteca de la PUCE, ya que este trabajo de hace parte de la investigación de doctorado sobre el mismo autor en la Pontificia Universidad Javeriana respetando las políticas de propiedad intelectual de la Universidad.**

Quito, Enero 31 del 2022

Jaime Eduardo Gutiérrez Daza

C.I. 1721579793

RESUMÈN

El trabajo teológico realizado en esta investigación nos introduce a unas aproximaciones acerca de la caridad como don en el profesor J. –L. Marion. El criterio de demarcación teórica se restringe a la teología fundamental. La propuesta marioniana sobre la lógica de la caridad y del don se instituye desde la *caritas christi*, Cristo como la caridad del Padre; cuya importancia para el momento actual de la pandemia del Covid-19 nos invita desde las disposiciones afectivas: tedio, la melancolía y la vanidad dejarnos caer en el amor de Dios, para sentir el llamado a la Santidad desde la profesión de fe hasta el martirio, como un abandono desde los testigos de la caridad de Dios, cuyo responsorio se encuentra en la alabanza. Los análisis de Marion develan una exégesis original de Lucas sobre el acontecimiento pos-pascual de los discípulos de Emáus bajo el estado afectivo del desencanto, pasando por el encuentro del Resucitado en la eucaristía, hasta la ascensión y el pentecostés.

El método Marioniano es la fenomenología de la donación para la reflexión teológica que hace del fenómeno de la Revelación un don que se muestra en su pura donación al que se aplica la cuarta reducción fenomenológica de lo invisible, lo no-mentable, lo absoluto y lo incondicionado.

ABSTRACT

The theological work carried out in this research introduces us to some approaches about charity as a gift in Professor J. –L. Marion. The criterion of theoretical demarcation is restricted to fundamental theology. The Marionian proposal on the logic of charity and of the gift is instituted from the *caritas christi*, Christ as the charity of the Father; whose importance for the current moment of the Covid-19 pandemic invites us from the affective dispositions:

boredom, melancholy and vanity to let ourselves fall into the love of God, to feel the call to Holiness from the profession of faith to martyrdom , as an abandonment as witnesses of the charity of God, whose responsory is found in praise. Marion's analyzes reveal an original exegesis of Luke on the post-Easter event of the disciples of Emmaus from the affective state of disenchantment, through the meeting of the Risen One in the Eucharist, up to the Ascension and Pentecost.

The Marionian method is the phenomenology of donation for theological reflection that makes the phenomenon of Revelation a gift that shows itself in its pure donation to which the fourth phenomenological reduction of the invisible, the non-mentable, the absolute and the unconditioned.

Agradecimientos

Al Señor Obispo de la Diócesis de Loja-Ecuador su Eminencia Walter Eras Segarra, al Canónigo Reverendo Padre Luis Alfredo León Armijos, Vicario Foráneo de Gonzanama.

Al teólogo Stéphane Vinolo por el acompañamiento en esta investigación, y a la Doctora Carolina Larco.

ÍNDICE

Declaración de propiedad intelectual, autoría y restricción de publicación -----	i
RESUMEN -----	ii
AGRADECIMIENTOS -----	iv
INTRODUCCION -----	1
CAPITULO I DEL “DIOS” QUE ES, AL DIOS SIN EL SER-----	5
Santo Tomàs de Aquino y la onto-teo-logía -----	5
1.1.1 Los caracteres de la onto-teo-logía -----	14
1.1.2 El San Agustín de las confesiones de Marion -----	15
1.1.3 El objeto de la metafísica y un punto de partida ---	18
1.2. El cruce del Ser -----	19
1.2.1 La hipoteca ontológica -----	20
1.2.2 Ser o (el) Bien -----	21
1.2.3 Indiferencia del Ser -----	25
1.3. El reverso de la Vanidad, punto de partida de Marion -----	26
1.3.1 Suspensión -----	26
1.3.2 Tedio -----	27
1.3.3 Vanidad -----	28
1.3.4 Como si -----	30
1.3.5 Melancolía -----	31
CAPITULO II LA CARIDAD COMO DON-----	33
2.1. El lugar eucarístico de la teología -----	33
2.1.1 Dejarse Decir -----	34
2.1.2 Acontecimiento Pascual -----	35
2.1.3 Hermenéutica eucarística -----	36
2.2. El presente y el Don -----	37
2.2.1 El Don de la presencia -----	38
2.2.2 Temporalidad Crística -----	38
2.2.3 Memorial -----	39
2.2.4 El advenimiento -----	40
2.3. Prolegómenos de la Caridad -----	40
2.3.1 El mal en persona -----	41
2.3.2 El hijo prodigo y la caridad como misericordia-----	43
2.3.2.1 Las relaciones trinitarias como don -----	44
2.3.3 El envío -----	46
CAPITULO III EL IMPACTO DE LA TEOLOGIA SIN EL SER EN LA IGLESIA CATOLICA -----	49
3.1 La distancia del Requerido y el discurso de la alabanza -----	49
3.1.1 Dionisio y el requerimiento del Requerido -----	49
3.2.1 La Santidad de alabanza -----	52
3.2 La distancia y su Icono -----	55
3.2.1 Distancia, diferencia -----	55

3.2.2 El otro difiriente -----	56
3.2.3 La cuarta dimensión -----	58
3.3 Magisterio Pontificio -----	60
3.1.1 <i>Sacramentum Caritatis</i> -----	60
3.1.2 <i>Misericordia Vultus</i> -----	61
3.1.3 <i>Misericordia et misera</i> -----	63
LIMITES Y ALCANCES DE LA INVESTIGACION-----	65
CONCLUSIONES -----	67
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS -----	69
ANEXOS -----	
ANEXO 1 GRABADO DE DURERO -----	
ANEXO 2 ENTREGA PREMIO RATZINGER EN 2022 POR FRANCISCO 1 ----	
ANEXO 3 ICONO DE LA VIRGEN DE LA MIRADA -----	
ANEXO 4 ICONO DE LA TRINIDAD -----	
ANEXO 5 ICONO-MOSAICO DE LOS DISCÍPULOS DE EMAUS -----	
ANEXO 6 CUADRO MELANCOLIA DE EDWARD MUNCH -----	

INTRODUCCION

“Sin la Caridad todo es vanidad de vanidades”

Máximo Confesor

En la cultura del desencanto y el nihilismo actual durante la pandemia Covid-19, se está reflexionando sobre las disposiciones afectivas emergentes: el tedio, la melancolía y la vanidad ante el mundo, que son la plataforma de reflexión para Marion, desde donde elabora una propuesta teológica para estos tiempos. Estas investigaciones de Marion, le permitieron recibir en el 2020 el premio Benedicto XVI a la investigación filosófica-teológica, la condecoración fue otorgada por el Vaticano de manos del Papa Francisco.

El problema teórico que intento plantear corresponde a la pregunta de investigación: ¿El cómo (si) se da el acrecentamiento de la lógica de la caridad y el don, desde la melancolía, para Jean Luc Marion? El propósito de la investigación es explorar la virtud teologal de la caridad de un Dios digno de fe, que fractura las categorías racionales de la cualidad, la cantidad, la relación y la modalidad que desde Aristóteles subordinan al Dios de la Caridad al ser. La propuesta de Jean Luc Marion es hacer teología más allá de la metafísica del ser. El estudio se enfoca en el análisis de la melancolía, el tedio y la vanidad que pueden llevar al suicidio, y que son condiciones previas de una teología mística la caridad y el don, en Marion¹.

El método de investigación se basa en la propuesta sugerida por Stéphane Vinolo acerca de “la fenomenología de la donación como relevo de la metafísica”, se trata de una

¹ Revista Católica internacional Comunnio: *La caridad* – Año 4 – Número 4 – 1997, pp. 47-60

teología que da la primacia al amor². La aproximación es acceder a la caridad desde la indiferencia del ser de Dios (existencia-esencia), planteando la sentencia del Qohélet: “vanidad de vanidades todo es vanidad”. En este contrario de la vanidad –como dice Marion– es necesario entender la caridad como don, que se realiza en una “suspensión del ser” llamado *ágape* y que sobrepasa todo conocimiento; desde el punto de vista de la teología se debe decir, para Marion, cómo la situación pecadora nos separa de una distancia infinita del *ágape* que muchas veces permanece inaccesible para nosotros, porque el *tedium* y la acedia son considerados como el mayor de los pecados ya que se entristece por la Bondad de Dios. El paso a la caridad presupone experimentar el tedio, una mirada que no ve nada, pero también la melancolía, que tampoco ama nada; tal y como experimentaron los discípulos de Emaús ante la muerte de Cristo.

Marion propone una lógica no-ontológica de la caridad, como vía de acceso a Dios desde la alabanza eucarística donde el oficio del teólogo nace. El paso a la caridad desde su vertiente negativa: la vanidad arroja la melancolía al mundo de los entes, hacia la caridad: “quien no ama experimenta, en ese desastre más que nada, la vanidad por melancolía” (Marion, 2009, p.188). La melancolía experimenta la irreductibilidad del amor, por defecto. El original análisis del grabado de Durero “*Melancholia*”, por parte de Marion, hace notar esta disposición afectiva³; desde donde Marion instituye su categoría de distancia que la melancolía experimenta.

Un concepto clave en esta investigación es la caridad basada en las reflexiones de

² Cfr. Stéphane Vinolo (2019), *La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica.*, PUCE, Quito, p. 17. Donde se hace mención a los teólogos J-L. Marion y Hans Urs Balthasar.

³ Ver anexo 1.

Marion⁴, que logra desvincular a Santo Tomás del Aristóteles de la causalidad. Esta hipótesis es fundamental para afirmar que San Agustín, Dionisio el doctor *Angelicum* piensan la teología desde fuera del Ser. Es decir, están fuera de la onto-teo-logía planteada por el pensador Martín Heidegger.

De acuerdo con esta perspectiva, esta tesis inicia, en el primer capítulo, con la propuesta sobre “Dios sin el Ser”, con un primer acápite que busca aproximarse a la recepción, por parte de Marion, de la Suma teológica de Santo Tomás y la onto-teo-logía; y luego, se expone el pensamiento de Marion respecto al cruce del Ser, con un acercamiento a las confesiones de San Agustín. En esta parte se plantea una idea fundante de Marion para el pensamiento teológico, que es la opción de los teólogos de la mística que apuestan por la Bondad para pensar al Dios católico. Al final de este capítulo se abordará el “reverso de la vanidad” propuesta por Marion como punto de partida hacia el don de la caridad, según Marion, para hacer frente a Martín Heidegger de la diferencia ontológica. Aquí plantea una idea fundante para salir de la onto-teo-logía, que es la propuesta de las tonalidades afectivas: del tedio, la vanidad, del como si y de la melancolía para hacer una suspensión a la onto-teo-logía.

En el capítulo II, expongo el pensamiento teológico de Marion, sobre la teología y su lugar eucarístico, cuyo centro es el acontecimiento pascual. En un segundo apartado resalto el pensamiento Marioniano del presente y el don relacionado con el sacramento de la eucaristía. En el tercer apartado del segundo capítulo rescato algunas ideas de Marion sobre la caridad, sobre todo relacionadas con la parábola del padre misericordioso.

⁴ Premio Ratzinger 2020, para investigadores en Teología.

En el tercer capítulo expongo el impacto que se empieza a tener de la teología sin el ser sobre el creyente, haciendo énfasis en el primer apartado sobre el análisis del discurso de alabanza como un tipo de oración lingüística que está fuera de la lógica de la predicación. En el segundo apartado del tercer capítulo expongo la categoría de Icono como el Cristo. Por último, en el tercer apartado expondré el magisterio actual relacionado con el pensamiento de Marion con la deriva de la caridad en misericordia: *Sacramentum caritatis* de Benedicto XVI, como también *Misericordia vultus* y *Misericordia et misera* del Papa Francisco. Al final daré una opinión sobre el aporte de Marion a la teología, sus alcances y límites actuales; con miras a una futura investigación doctoral.

DEL “DIOS” QUE ES AL DIOS SIN EL SER

En cuanto al problema teórico de la teología fundamental acusada por el pensamiento pos metafísico de ser onto-teo-logía, partiré de Heidegger, quien define filológicamente: ὄντος, (ontos), Θεός(theos) y λόγος, (logos), esto es, ciencia sobre Dios a partir del ser. En *Identidad y diferencia* (1957) se habla de una constitución onto-teo-lógica de la metafísica. Heidegger critica el olvido de la diferencia ontológica entre ser y ente –general y supremo-, así llega a la conclusión de que la metafísica tradicional es ontología y teología, por tratar del ente supremo.

Marion por su parte elabora una teoría teológica patrística alternativa desde Dionisio, con las tres vías de acceso a Dios que Santo Tomás rescata y que explicaremos en el siguiente acápite. Diré, por tanto, como para el profesor Marion la acusación de Heidegger de poner en la historia de la metafísica, a Santo Tomás, San Agustín y a la patrística es apresurada. Aunque este hecho no lo evade totalmente de la metafísica.

1.1. Santo Tomás de Aquino y la onto-teo-logía

El teólogo francés Marion, rescata el pensamiento de Santo Tomás de la etiqueta onto-teo-logía impuesta por el Heidegger en “*Introducción a la metafísica*” (1935) y en “*Identidad y diferencia*” (1957). Para el profesor Jean Luc Marion esa clasificación es descontextualizada, ya que Tomás de Aquino no somete Dios a la causalidad eficiente en el sentido alcanzado por la metafísica, sino que reinterpreta la correspondencia causal entre lo creado y lo increado según las exigencias de la analogía, imponiendo el respeto de la distancia de lo desconocido (Marion, 2010, p. 288).

La innovación tomista de la causalidad, dice Marion (2010):

Permite que la causa produzca el *esse commune* (esencia común) superándolo perfectamente: así, no incluyéndose en él, tal novedad desarma por adelantado el sistema metafísico, en el que la causalidad no se practica sino en las demarcaciones del concepto de ente: primero, instituyendo efectivamente el ente supremo respecto a los entes emanados; después desplegar al contra establecimiento (lógico) del ente supremo por el ente en general (p.190).

Así, en Tomas de Aquino, la causalidad no se vuelve hacia Dios, ya que Él la despliega en la medida en que se libera de ella, de tal manera que no está determinado por esta categoría del entendimiento (2010, p. 288).

Al contrario del dispositivo de la metafísica, para Tomàs de Aquino, la causalidad se opera poniendo en obra el ser (o del ente), que lo crea lo determina como otro que sí, como lo creado, y no como su fundamento. La causalidad no se aplica poniendo por obra el ser (o el ente) afirma Marion (Dios sin el ser, 2010), sino que lo prescribe como dependiente y distinto de ella: “Es necesario afirmar incluso que Dios precede a la enticidad y al ente...ejerce la función respecto al ser como tal, verbal diferente del ente...El principio de los entes creados, Dios no equivale al ser y, por esta misma razón, el ser se remite a él” (2010, p. 290). Para Tomàs de Aquino, la causalidad se expande sobre el ser del ente y, por tanto, fuera de él, sin formalizar por o según este. La categoría *distancia* es fundamental distingue la causalidad del ser del ente en vez de identificarlos, como en realidad lo intenta la metafísica: “Lo que el ser puede querer decir para los entes se encuentra separado de Dios, por la distancia de una causa” (2010, p. 289).

La interpretación de Marion (2010) nos da tres argumentos a reflexionar:

a) La causa sólo es válida en el interior de la distancia; b) Santo Tomàs retoma un argumento de Dionisio en los Nombres divinos donde Dios no es determinado como el principio de los entes, sino sobre todo es de lo que proviene el ser y que, a su vez, no procede de él (2010, p. 289); c) El ente creado es como un semblante o un lugar que cambia de una gama a otra – modificándose esencialmente. El *actus essendi* pone en el acto las *essentiae* creadas y por ello, el ser viene bajo el talante, la relación y la condición de una emanación. La causalidad depende de la creación. La causalidad no contradice la distancia (p.291).

La categoría de distancia será desarrollada en el primero y segundo acápites del tercer capítulo de esta investigación, por ahora me detengo en la nominación de Dios que en cuanto se da la principal denominación de “Dios” cómo y por el Ser, la interpretación de Ex. 3, 14 en Tomàs difiere de una metafísica del Éxodo, propuesta por Etienne Gilson. La propuesta de Marion (2010) difiere por esta razón:

a) la fórmula el hebreo $\text{אֲנִי הַאֲשֶׁר אֶהְיֶה}$ ‘*èhyè ‘asher `èhyéh* puede entenderse como <<Yo soy el que es>>, pero Marion, cita al exegeta Cazelles en su trabajo de Exodo3, 14 y el Corán 20, 11-24, como <<Yo soy quien soy>>. b) El verbo hebreo *hayah* no basta para imponer el concepto de ser. La traducción de los Setenta: *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν* (*égo eimi o on*). Esta traducción para Marion, sustituye una forma conjugada por un participio, *o on*, algo inacabado presente; lo que puede terminar siendo un atributo o incluso un nombre: esta modificación sigue en la formula latina *Sum qui sum* desde el momento que traducida por San Agustín como *ipsum esse* o *idipsum esse*. c) Segùn Marion, los padres griegos en Ex. 3, 14 para detederninar la divinidad del Verbo, y cuando lo invocan para definir un nombre para Dios, no pueden inferir que ese

nombre, *ὁ ὢν* (*o on*), pueda definir la esencia de Dios como tal; porque *o on* remite al Hijo, de tal manera que no podría determinar la divinidad trina, que por tanto excede al ser. D) Finalmente para interpretar Ex. 3, 14 para los cristianos se hace desde 1 Juan 4, 8 *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν* (*o theos agape estin*) Dios es amor (p.116).

Fue Santo Tomàs, según Marion, quién tomo el *Tratado de los nombres divinos* de Dionisio, para argumentar que el primer nombre de Dios agracia a todos los entes por “bondad, caridad y deseo” (2010, p. 116) ya que èl “ama con un eros bello y bueno todas las cosas, con la hipérbole de la bondad deseante, erotica”(P.G. 3, 701 c)⁵ Para Tomàs -nos dice Marion- “la bondad de Dios no es algo agregado a su sustancia, sino que su sustancia misma es bondad” (2010, p. 116)⁶ Dios da ser a los entes porque precede no solamente a esos entes, sino también al don que lo libra del ser, también del don respecto del ser. De tal manera que hablar a Dios es alabarlo por su bondad, y no hablar de un objeto de estudio en teología fundamental.

Marion, afirma así, que la conciliación entre el platonismo de Dionisio del Bien, y el aristotelismo del *ens* como nombre de Dios representa una persona. Así, solo con Santo Tomàs el Dios revelado en Jesucristo entrò a la metafísica bajo el nombre de caridad asumiendo el *ens/esse* como nombre propio de Dios, como un Dios moral: [...] sólo con Santo Tomás el Dios revelado en Jesucristo bajo el nombre de caridad se ve obligado a entrar en el rol de lo dívino de la metafísica, asumiendo el *esse/ens* como su nombre propio (Maximo Confesor, 1997, p. 12).

⁵ Cfr. *Ibíd.*, pie de página 51, (2010, p.116)

⁶ *Ibíd.*, Cita 52 de Marion, *De veritate* q. 2I, a. I, luego *Contra Gentes*, I, 38

Además de Tomas, también Máximo Confesor comenta a Dionisio Areopagita, para pasar del nombre de Dios como Bondad a la caridad. Actualmente H. -U. Baltassar sigue la línea metodológica para escribir su libro “Solo la Caridad es digna de fe”⁷ que ayudará a Marion con su categoría de *distancia* desde su otro libro “Liturgia Còsmica”⁸

En cuanto a la causalidad -segùn Marion (2010)- no contradice la *distancia*, sino que la lleva a su cumplimiento:

1) La causalidad aleja el sistema de la metafísica porque no tolera ninguna univocidad epistémica. La existencia de la causa conserva una esencia absoluta desconocida de los efectos. 2) permitiendo la fundación de los entes por una causa, en ningún caso esta fundación proviene de un ente, puesto que Dios se nombra como *esse* y no como *ens*. 3) La fundación no autoriza ninguna fundación recíproca, bajo el modo de la fundación del ente supremo por y según su ser puesto que el *esse commune* no tiene nada en común con el *esse* divino (*esse divinum* de Agustín) y èste no admite ninguna fundación (p. 292).

Otra característica de la onto-teo-logìa, para Marion (2010):

El que en Dios se identifique la función de *causa sui*. Sin duda Tomàs de Aquino no consideraba asignar la función de *causa sui* a lo que él entiende por Dios. Dios no puede definirse como *causa sui* porque ninguna causa puede causarse a sí misma. Para que Dios pueda ejercer el derecho de causa que exige la distancia, debería el mismo extraerse de la causalidad. El *esse* divino no admite ninguna causa, precisamente

⁷ Hans Urs Baltassar (2006), *Solo la caridad es digna de fe*, Ediciones Sígueme, Salamanca

⁸ Baltassar (1941), *Liturgia còsmica. Máximo confesor*, JakaBook.

porque ejerce la causalidad sobre los *entia*. La causalidad solo se pone en juego, para los entes cuyo *esse* difiere de su esencia, por tanto, por definición, no para Dios (p.293).

La constitución onto-teo-lógica que observa Marion, de la metafísica requiere caracteres precisos; la cuestión de Dios puede desplegarse en el horizonte del ser. Heidegger, continua el profesor Marion, trazó esta constitución con la intención de explicar cómo el Dios cristiano entra en la metafísica, es decir, cómo aceptar el papel de “Dios fundador fundado, situándose en el horizonte del ser; para ganar su supremacía respecto del ente, <<Dios>> debe someterse al priori del ser” (2010, p 292). La mayoría de los teólogos anteriores a Santo Tomàs de Aquino, dice Marion (2010), o “habían preferido el horizonte del Bien, siguiendo el neoplatonismo, o habían preferido el horizonte de la caridad, subordinándose en ambos casos al ser” (p. 297).

Para Marion, siguiendo a Kant afirma que se define como onto-teo-lógica a la prueba que “cree conocer su existencia (la de Dios) a partir de simples conceptos sin el recurso a la experiencia”⁹. Si nos amoldamos a las formas internas de la definición heideggeriana de onto-teo-logìa, Tomàs de Aquino no pertenece a ella -nos dice Marion- como tampoco pertenece a la *metafysica* en su sentido histórico (2010, p. 299). Si se considera a la manera de la crítica heideggeriana, -que Dios se apunte en el horizonte del ser, en esencia y existencia en acto y definición-, entonces Santo Tomàs sería el primero de los onto-teo-logos.

Marion (2010) responde a Heidegger sobre la teología cristiana como onto-teo-logía:

[...] de Tomàs de Aquino el *esse* pasa al *conceptus univocus entis*, que deja impensada la divinidad infinita de Dios (Escoto, Ockham). Por el contrario, Tomàs

⁹ Emanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A 632/B 660, Citado por Marion (2010), p. 299

de Aquino puede exceptuar a Dios del ser, tomado èste no solo en el sentido de la *metafysica* sino también en el sentido de onto-teo-logìa (incluso el *ereignis*) en la estricta medida, en que en èl se despliega un *esse* radicalmente diferente tanto del *ens* y del *conceptus univocus entis* como del entrevisto por Heidegger (p. 300).

El ser del ente continua Marion (2010):

Soporta su distancia para con el *esse* porque este *esse* asume de hecho y, antes de todo, los caracteres de *mysterium tremendum fascinandum* de un Dios que se manifiesta conceptualmente. Si el *esse* ofrece el primer nombre de Dios en Tomàs de Aquino, ello significa que, para èl, Dios no se nombra *esse* más que de nombre y no como tal, pues en teología propiamente la primacía del *esse* implica sobre todo que debe comprenderse más que cualquier otro nombre, a partir de Dios, y no que Dios pueda concebirse adecuadamente a partir del *esse*. Pensar el *esse* a partir de Dios, pero no lo inverso (a la manera de la *metafysica* y también de Heidegger), permite a Tomàs de Aquino liberar el *esse* divino de su comprensión -unívoca- a partir de lo que la filosofía entiende por ser, ente ser del ente; en definitiva, marcar la distancia <<*infinita distantia creaturae ad Deum*>> (p.300).

Esta distancia¹⁰, para Marion (2010), queda refrendada por los siguientes argumentos:

a) La diferencia entre Dios y todo ente, por tanto, de la enticidad en general; b) la diferencia entre *ens* y *esse* debe pensarse a partir de la creación. La diferencia se juega entre tres términos: el *esse* divino solo causa verdaderamente los entes porque causa, también su enticidad (su *esse commune*), su *esse* en tanto creado; si el *esse* divino

¹⁰ Cfr. Erich Przywara, (1996) *Analogía entis*, Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado, Chile

crea el *esse commune* no depende de èste ni de la onto-teo-logìa, ni de la *metafysica*. El *esse* asignado a Dios se exceptúa del ser común y creado, de aquello que nosotros comprendemos y conocemos con el nombre de ser. Dios sin el ser puede convertirse en una tesis tomista. c) El exceso de *esse* propio de Dios anula toda acepción metafísica del ser (p. 301).

Un último argumento, según Marion (2010), confirma sin ambigüedad la excepción metafísica de este *esse*:

d) su incognoscibilidad. La irreductibilidad del *esse* con respecto a toda esencia significa la imposibilidad de articularlo predicativamente de modo discursivo; así este puro *esse* se revela tan incognoscible como el Dios que designa la Suma Teològica, 1a, q. 13, a. II, c. y ad Im-, donde se confirma que Dios se exceptúa del ser según la metafísica por su incognoscibilidad. La paradoja evidente: lo propio y la superioridad del Nombre del Éxodo 3, 14 (p.301).

Marion (2010) concluye:

Que Tomas de Aquino no piensa unívocamente a Dios en el horizonte del ser. Así el *esse* que Tomas de Aquino reconoce a Dios no abre ningún horizonte metafísico, ni pertenece a ninguna onto-teo-logìa y mantiene una analogìa tan distante con aquello que se concibe bajo el concepto de <<ser>>. El *esse* no designa a Dios sino en la estricta medida en que lo dice sin el ser (p. 307).

Marion es consciente de que su hipótesis sorprende tanto a los heideggerianos, porque acepta puntos de vista inadmisibles: de entrada, que la *metafysica*, tomada históricamente, equivale a la metafísica como determinación de la historia del ser; además que la *metafysica*

principia, hablando con propiedad, después de Tomàs de Aquino (y no antes); también, que la atribución tomista del *esse* al Dios cristiano una elevación del ser a una región no-ontològica; y, finalmente , dice el profesor Marion (2010), “que una destitución de la metafísica por exceso puede intervenir en cualquier momento de la historia” (p. 309).

Para los estudiosos de Tomàs de Aquino, dice Marion (2010), que su propuesta de la subordinación dionisiana del *esse* a una causa, puede interpretar ontológicamente la trascendencia del *esse*, pero no parece pertinente. Para estudiar a Tomàs de Aquino, ¿se requiere pensar a Dios a partir del ser o al ser desde Dios? Durante mucho tiempo se enseñó que Dios, para Santo Tomas, debía deducirse a partir del ser. El debate sobre la determinación del *esse*, en particular sobre su irreductibilidad al concepto de ente y de exceso respecto al concepto de la metafísica adquiere importancia hoy. Por ello, pensar el *esse* desde *la distancia* analógica es pertinente para le teología fundamental actual (2010: p. 310).

A manera de conclusión se trata -nos dice el profesor Marion (2010)- de comprender, que, si la analogía de la teología depende aquí de la caridad, se debe empezar por una conversión analógica. En el *triduum*, la conversión analógica de *Jesùs* Señor se funda en la conversión absoluta del Hijo en el Padre. Es preciso, continua Marion, que la confesión de fe, la conversión del creyente se confirme en la lógica de la caridad.

Para continuar con la investigación me suscribo al papel de la teilogía, concepto tomado de Heidegger, en efecto el Profesor Marion, retoma el análisis, del escrito *fenomenología y teología* (Marion, 1986, p.104), donde Heidegger cuestiona la teología como una ciencia de Dios y del hombre, pero no de la fe. Ya Heidegger, nos dice Marion, en *Ser y tiempo* hace la diferencia entre teología y teilogía. Heidegger (1990) define la teología

como “*interpretación de la palabra divina de la revelación*”. Por tanto, afirma Marion, la Teología no trata acerca de Dios; trata sobre el hecho (*Faktum*) de la fe en el crucificado, acontecimiento que sólo la fe recepciona y concibe. Es decir, la relación del hombre creyente con el crucificado. La teología se despliega como ciencia de la experiencia de la conciencia de la fe.

Ahora bien, para introducirnos en la definición de onto-teo-logía del siguiente acápite la hago desde lo que entiendo como teología, como ciencia de la experiencia de la fe en el crucificado. El profesor Marion parte del teólogo que más ha fundamentado esta disciplina desde la sistematización de muchos pensadores cristianos poniendo el método escolástico de exposición de los argumentos Santo Tomás para formular una conclusión como definición del tema tratado; Marion se interesa en las referencias de los pensadores Dionisio Aeropágita y Máximo confesor.

1.1.1 Los caracteres de la onto-teo-logía

Marion (2010) retoma el análisis heideggeriano de *Identidad y Diferencia*, sobre la metafísica para afirmar los caracteres de la onto-teo-logía:

1) “el Dios” debe inscribirse explícitamente en el campo metafísico, es decir, dejarse inscribir a partir de las determinaciones históricas del ser en tanto que ente, eventualmente a partir del *conceptio* de ente; 2) debe asegurar una fundación causal (*Begründung*) de todos los entes comunes de los que da razón; 3) para hacerlo debe asumir siempre la función y eventualmente el nombre de *causa sui*, es decir, del ente supremamente fundador al resultar supremamente fundado por sí mismo (p. 274).

Con estos argumentos precisos Marion defiende a Santo Tomas de estar en la metafísica onto-teo-lógica. Aunque para Heidegger la metafísica le corresponde al ser como Logos, es lógica como en el caso hegeliano; una lógica que piensa el ser de lo ente como onto-teo-lógica (Heidegger, 1990, p. 151); cuando el ser aparece como fundamento, por lo que lo ente es lo fundado, mientras que el ente supremo es lo que fundamenta en el sentido como la primera causa es lógica en cuanto onto-lógica; pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, desde la perspectiva del ente supremo, que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teo-lógica (1990, 150). El ser para Heidegger, en cuanto no óntico, puede fundar todo ente y todos los entes incluido “Dios”.

Uno de los autores más citados por Santo Tomas es San Agustín, porque ve en él a un teólogo no metafísico. En el siguiente apartado revisaremos las razones que nos da Marion que Santo Tomas prefiera al santo de *las confesiones*.

1.1.2 El San Agustín de Hipona de las confesiones, de Marion

“El frío de la caridad es el silencio del corazón, y el fuego de la caridad es el clamor del corazón”

(San Agustín, Salmo 37, 13-14: CCL, 391-392)

En opinión del professor Stéphane Vinolo (2019), el autor preferido de Marion, es San Agustín y, sobre todo el de las confesiones, de manera particular el libro X: “Todas las tesis más importantes de Marion, en lo que se refiere “Dios”, se concentran en un solo libro. Este libro publicado en 2008, pretende aplicar el método fenomenológico de la donación” (p. 203).

El libro X es importante en la interpretación “no metafísica de Agustín”¹¹; Marion resalta este énfasis así: “Probar el estatuto no metafísico de San Agustín, mostrando que podemos adquirir una mejor interpretación de éste mediante la fenomenología de la donación, pero también probar hasta dónde puede llegar el carácter no metafísico de esta fenomenología” (Vinolo, 2019, p. 203). Lo esencial, según Vinolo (2018), de la interpretación de Agustín por Marion, es fundar una teología sobre el hablar o decir a Dios a manera de alabanza¹².

Para reforzar el argumento anterior Vinolo (2019) hace la siguiente referencia de Marion:

Podría ser que Agustín no se plantee la cuestión del ser ni la del ente, y por lo tanto, que no nombre a Dios a partir del Ser, ni como ente supremo, que no hable el lenguaje de las categorías del ente, ni que hable a partir de la primera de éstas, la ousía, que al no estar en búsqueda de un fundamento, no lo busque en ningún sujeto (que lo entendemos aquí como sustrato o como ego), por lo que no pertenezca a la metafísica, ni explícita ni implícitamente. Podría ser que también no pertenezca a la teología, en el sentido que, con la mayoría de los padres griegos, ésta intento hablar de Dios, de los principios, de la creación del mundo, de la encarnación y del Espíritu santo, así como los filósofos griegos trataban, de la naturaleza, del alma, del mundo,

¹¹ Cfr. Stéphane Vinolo (2019), p. 203

¹² Cfr. Ibid, p. 205. Cfr. Stéphane Vinolo, *Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor*. En: *Theologica Xaveriana*, 186 (2018), pp. 1-29

de las categorías, de la ciudad e incluso de los divinos. Puesto que San Agustín no habla tanto de Dios sino más bien a Dios (p. 27).¹³

Otro elemento importante para Marion (2008) para el desmontaje de la metafísica por parte de San Agustín es el análisis semántico del título de la obra principal *confessio*: “La confesión constituye la posibilidad de un arrepentimiento cuya declaración ya no es vergonzosa sino gloriosa, es la proclamación voluntaria de la fe en Cristo” (Vinolo, 2019, p. 207). Desde esta interpretación la alabanza es una teología confesante que habla a Dios. Hablar de Dios como lo hace la metafísica y las teologías que derivan, según Vinolo (2019), se paga con un doble fracaso: 1) Dios se reduce al rango de objeto; b) “hablar de Dios es someterlo a nuestra lengua” (p.219).

En conclusión, la interpretación de las confesiones de Marion, según Vinolo (2019), se escribe en contra de los dos fracasos de la teología que habla de Dios. Así, las confesiones se convierten en un texto por excelencia a Dios (p.209). Aquí, para Vinolo (2019) aparece la originalidad de la fenomenología de la donación con la categoría de “adonado” que en la *confessio* opera descentrando al sujeto que se recibe a si mismo de la donación (p. 209). El dirigirse a alguien es ponerse en segundo lugar, es relación con el que nos llama e interpela, como en la declaración de amor, nos dice Vinolo (2019), “el amor no interpela, responde al llamado que nos impone el surgimiento del otro. Así, el amor es el verdadero antídoto metafísico” (p. 210).

¹³ Cfr. Jean-Luc Marion (2008), *A lieu de soi, L'approche de Saint Augustin*, PUF, París, p. 127. Hay una referencia Dennis Shutijser, *La donación de San Agustín: desaparición y direccionalidad*, in: *Escritos* 26.56 (2018), pp. 133-149

El profesor Dennis Shutijser (2018) realiza un abordaje del amor en San Agustín de las Confesiones¹⁴, desde la *cupiditas* y la *caritas*; inspirándose en Marion (2008) para desenmarcar a un Agustín metafísico. Otro trabajo muy importante sobre Agustín, es el realizado por Ana Arendt (2009), que fue cercana a Heidegger, en su tesis doctoral sobre *El amor en San Agustín*, que descubre a Dios como interioridad, como lo más íntimo en mí, inmanente.

1.1.3 El objeto de la metafísica y un punto de partida

Ahora bien, parto de la hipótesis que el Tomás de Marion (2010), descubre la intimidad del *esse* en cada ente, que toma de Agustín, y antes que abrir el ser a la trascendencia de la causa hace énfasis que lo más íntimo para nosotros no excede el rango de un efecto creado:

Lo más íntimo en nosotros no resulta en sí más que un efecto; primero ciertamente, pero por ello mismo tanto más común. Lo más esencial, lo más interno, lo más profundo en el ente creado sigue siendo *esse*, que lo recibe del *actus essendi* de Dios – *Esse autem est illud quod magis intimun cuilibet et quod profundius omnibus inest*¹⁵, pero este *esse* le adviene como un *esse* creado. El ente creado recibe, sin duda, su *esse* del *esse* divino (p. 291).

El punto de partida en Marion es que para las cosas creadas el ser les adviene como un efecto del acto creador; y por tanto la causalidad depende enteramente de la creación.

¹⁴ Cfr. Dennis Shutijser, Op. Cit. *La donación de San Agustín: desaparición y direccionalidad*, in: Escritos 26.56 (2018), pp. 133-149

¹⁵ Santo Tomás de Aquino (2000), *Summa Theologicae*, Madrid, Ia, q.8, a. I, C. Citado por Jean-Luc Marion (2009), *Dios sin el ser*, EllagoEdiciones, España, p. 291

Dicha causalidad no contradice la distancia analógica entre creador-creación. Para el Santo Tomás de Marion (2010), “la causalidad no incluye a Dios dentro del sistema todavía por venir de la metafísica” (p. 291). Así, Tomás, no inscribe a Dios en el campo metafísico de un concepto común de ser, es decir onto-teo-lógica. Santo Tomás recurre a la *analogía* entre lo creado y el creador para defender a Tomás del enmarcamiento heideggeriano. Santo Tomás no pertenece para nada a la constitución ontoteológica de la metafísica¹⁶

Para el Dios de Santo Tomás, dice Marion (2010): “ninguna esencia puede convenir al *esse* de Dios, el *esse* divino permanece tan desconocido como Dios, en la *Summa theologiae*, Ia, q. I3, a. II, C. y ad Im, nos dice Marion, que Dios se exceptúa de la metafísica por desconocido” (p. 305). Tomar en serio a Tomás de Aquino, ¿requiere pensar a Dios a partir del ser o al ser desde Dios? Este debate es fundamental para Marion (2010).

1.2- El cruce del Ser

¿Es posible pensar a Dios fuera del ser? O mejor guardar el pudor del silencio inefable que habla Dionisio el místico, Ignacio de Antioquia, Máximo el confesor, Gregorio Nazianceno y Orígenes; como iniciadores de una teología catafática negativa; y que el profesor Marion retoma en la reflexión del teólogo Hans Urs Balthassar, en el libro *Verbum Caro* (2001), sobre todo en *Palabra y Misterio* (2000). En el cual el silencio de la teología ante el Dios inefable es recurrente, por eso la inspiración en “*Los nombres Dívinos de Dios*” de Dionisio Aeropágita.

¹⁶ Cfr. Ibídem., p. 291. Para Etienne Gilson (1962), *El ser y la Esencia*, París. Realiza su aporte “...la metafísica tomista se aviene mal al nombre de onto-logía, pues se trata de una consideración del ser antes que un discurso sobre el ente; no es tampoco una onto-teo-logía por la simple razón que sitúa a Dios más allá del ente, como el Ser mismo”. Citado por Jean-Luc Marion (2009), p. 299

El silencio, nos dice Marion (2009) “abre una dificultad, nuestra dificultad para callarnos acerca de Dios” (p. 89). “Hay que callarse sobre todo en la palabrería piadosa o en la predicación. Ese discurso que habla de Dios para callarlo” (p.91). El cruce del ser es un camino necesario para Marion desde el “Dios” que es al Dios sin el ser; para hacer una propuesta de desensamble de la onto-teo-logìa, es necesario deshipotecar a Dios de la historia de la metafísica.

1.2.1 La hipoteca ontológica

Parafraseando a Lutero, el profesor Marion (2010), nos dice que la fe no necesita del pensamiento del ser. Si recurre al ser ya no sería fe (p. 99). Liberar a Dios por la pregunta por el ser. Es el proyecto que la teología debe seguir nos dice Marion. Siguiendo a Lutero la palabra ser no debe intervenir en el discurso teológico. La lógica no alcanza al campo de la Revelación. En efecto, nos dice Marion (2010), “la metafísica no necesita de la teología de la fe” (p.99).

De tal manera que la teología despliega la ciencia de la fe con el acontecimiento de la fe, es decir la relación del creyente con el crucificado. El hecho de la fe se mide por lo que cree el creyente. Dirigirnos al Dios de la fe como sugiere Karl Barth trae consecuencias en teología. Así, nos dice el profesor Marion (2010), “toda posibilidad no metafísica de Dios no se puede librar totalmente de la hipoteca del ser, es decir, de tratar a Dios como un ente” (p.110).

El Papa Juan Pablo II en la carta Encíclica *Fides et ratio* (1998), nos hace comprender que la teología es una ciencia de la fe, pero que da razones para entender, la teología auténticamente cristiana nos brinda razones para creer fuera de la onto-teo-logìa. Si nos

quedamos con la definición de luterana de teología, que deriva según Marion en la teología heideggeriana como posibilidad de una ciencia filosófica de lo divino. Podremos entender la afirmación que la filosofía es la locura de la fe, en Lutero; y que para resolver esta dicotomía *Fides et ratio* (1998), nos dice que son necesarias las ciencias filosófico-teológicas.

Para Marion (2010), la revelación bíblica, inspirándose en Hebreos I, 1 “En varias ocasiones y según muchas formas diferentes” y también I Corintios “usar el mundo como no usándolo, pues rebasa la figura de este mundo”. Los creyentes se guiarían de la reivindicación del Padre, en Cristo, ejerce en el hombre creyente una especificidad (p. 112). Dios se revela en Cristo por medio de la crucifixión, en y como Cristo resucitado, y que, por tanto, la palabra ser no debería intervenir en un discurso teológico (p. 201).

1.2.2 El Ser o (el) bien

Para pasar el cruce del ser al bien, Jean Luc Marion (2010), nos insinúa una insuficiencia conceptual en la exégesis de Éxodo 3,14; y que Etienne Gilson (1992) llama “*Metafísica del Éxodo*”, superada en Santo Tomas. En efecto, la fórmula del hebreo “*Yo soy el que es*” es transformada en clave cristiana por “yo soy quien soy”. Aquí hay una ruptura, según el profesor Marion, con los demás Padres, que marca una innovación de Santo Tomas (p. 114).

En realidad, nos dice Marion (2010), el problema del cruce del Ser:

Surge en la traducción al griego por la biblia de los Setenta: “*égo eimi o on*” que la fórmula latina *Sum qui sum* desde el momento que es interpretada por San Agustín del *impsum esse* o al *idipsum esse*. El *o on*, solo remite al hijo para los padres, por tanto, ello no podría determinar la divinidad trina, que excede al ser (p. 115).

Marion, contrasta la referencia del éxodo del nombre de Dios con 1 Juan 4, 8 “Dios es amor”, para concluir que no hay cruce con el Ser sino con el amor. Según Marion (2010), fue Santo Tomás que con pleno conocimiento de causa cita a Dionisio del “*Tratado de los nombres de Dios*” quien postula el amor como primer nombre de Dios. Pero para Santo Tomás el primer nombre de Dios es el bien *bonum/agathon*; pero Marion, toma la interpretación de Dionisio el místico, Dios como: “bondad, caridad y deseo” (p. 116). Es decir, Dios como el amor que ama, como el amor amado.

Para el Santo Tomás del profesor Marion (2010), “la Bondad de Dios no es algo agregado a su sustancia, sino que su sustancia misma es su Bondad”¹⁷. También, el profesor Marion, cita a San Buenaventura, para quien la contemplación de Dios es su Bondad¹⁸; “el bien es el primer nombre de Dios” (p.216). Así, Marion (2010) se vale de San Buenaventura, pero más de Dionisio Aeropágita, quien plantea a Dios no como causa de los entes, sino como el requerido de todas las cosas, para liberar a Dios del cruce del Ser, para introducir la categoría de Don (p. 117).

Sólo el *agapé* no tiene ser, ni se conoce, sino que se da; por eso “Dios” no se nombra como ente, ni como ser, ni por una esencia; ya que ninguna *ousia* o *causa sui* puede dar un concepto a “Dios”, ya que no depende del ser/ente sino solo de la distancia analógica. Aquí, dice Marion (2010) la predicación cede a la alabanza:

El silencio que conviene a “Dios” que se revela como *agapé* en Cristo consiste en callarse por y para el *agapé*; consiste en concebir que, si “Dios” da, entonces nombrar

¹⁷Cfr., Jean-Luc Marion (2009), Op. Cit., p. 117. Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 21, a. 1

¹⁸ Cfr., San Buenaventura, *Itinerarium in mentis in Deus*, VI, I, luego V. En: Jean-Luc Marion (2009), Op. Cit., p. 117

a “Dios” impone recibir el don y –puesto que el don sólo adviene en la distancia- devolverlo (p. 253).

Marion (2010) explica que “el gesto como donación que termina en alabanza, en Dionisio, recibe el nombre de Bondad. Santo Tomas toma de Dionisio, para definir que el Ser de Dios es su misma esencia, como un nombre de Dios” (p. 153). Aunque Dionisio no toma, nos dice Marion: “la primacia de la Bondad como esencia (*ipsum esse*) sino como (*auto to enai*) (p. 253). Aquí, Marion (2010), introduce la categoría de Distancia, ya que alabar al Requerido como Bondad abre distancia (p. 118).

Por la Bondad se avanza al no-ente. Lo que no es puede entrar en la forma de alabanza. Así, nos dice Marion (2010), “la imperfección puede alabar la Bondad de Dios” (p.119). El frágil puede alabar al Requerido, por la aspiración de la Bondad. Dionisio, según Marion (2010), “estaría entendiendo el no-ser no de manera absoluta sino como carencia de forma. Así, el Dios Bondad, se confunde con la alabanza que profieren los entes” (p. 153).

Marion, encuentra el eco Dionisiano en la Suma teológica Ia, q.5, a2, ad I. Donde Dionisio no solo acepta a Dios como causa eficiente (creador) sino también como causa final como deseable por lo que no es. Para Santo Tomas la primacía es del *ens* sobre la Bondad de Dionisio el místico. Es entonces cuando Jean Luc Marion introduce la Caridad como exceso (2010, p. 121).

Por otra parte, en el Santo Tomas de Marion (2010): “el ens es anterior a los otros trascendentales: bien, uno verdad. El ente es el primer objeto propio del entendimiento. El ens, depende la primacía de una concepción del entendimiento y del espíritu del hombre” (p. 122). Aquí aparece, según Marion, la controversia Tomista-Scottista; para sustraer el ente de

la doctrina de los nombres divinos y de la analogía como método tomista; Marion, rescata el punto de vista de Dionisio donde el Requerido se da sin demarcación, donde hay supremacía de la Bondad.

J-L. Marion, nos indica que, si se apuesta por la preeminencia del ente, es decir del entendimiento, con su imaginación se inventan ídolos de cosas ausentes donde la conciencia se auto referencia. Para esto el Santo Tomas, en la interpretación de Etienne Gilson, no tomada por Marion, dirá que Dionisio es platónico y Tomas cristiano. Es precisamente de este punto que Marion (2010) parte, para insinuar que la primacía del ente en Tomás podría fijar un ídolo: “sólo con Santo Tomás el “Dios” revelado de Jesucristo bajo el nombre de caridad se ve obligado a entrar en el rol de los divinos de la metafísica, asumiendo el esse/ens como su nombre propio” (p. 125).

En Santo Tomas el Dios revelado en Jesucristo como Caridad entra en la metafísica en el rol de lo divino. Desde este momento, nos dice Marion, se reúnen las condiciones necesarias y suficientes para que el Dios de los filósofos trate también del Dios de Abraham, de Isaac y Jacob. Será Descartes, para Marion, uno de los primeros en definir el Dios de los cristianos como idea del infinito y como *causa sui* (Marion, 2010, p. 125). El Dios moral de las luces devendrá en el nihilismo y la muerte del ídolo del concepto de Dios metafísico.

J-L. Marion, reabre la vía del Dios de la Caridad, de la teología de la primera carta de San Juan 4, 8; para salir del cruce del Ser heredado del pensamiento anterior. La empresa de Marion (2010), “es mostrar que el Dios de la Caridad marca la separación del Ser, por tanto, del juego del ente” (p.125).

1.2.3 La indiferencia del ser

La revelación bíblica, dice Marion (2010), “ignora la diferencia ontológica; pero, dice una palabra sobre el ente, el no-ente y la enticidad” (p. 130). Se parte de Romanos 4, 17; que trata de la fe del primer creyente, Abraham. Quien creyó en el Dios que hace vivir a los muertos y llama a los no-entes como entes. Aquí, “aparece la fórmula kerigmática de la llamada a los no-entes como si fueran entes. La diferencia óptica desaparece en la indiferencia de la fe” (p. 132).

En I de Corintios 1, 18-28; “Considerad vuestra llamada no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles. Pero las cosas locas del mundo, Dios las eligió para confundir las cosas poderosas y las cosas innobles del mundo y las cosas despreciables, Dios las eligió, y también a los no-entes para que ninguna carne se glorifique ante Dios” (Marion, 2010, p. 133). Marion (2010), nos sigue diciendo: “de entrada, en su exegésis, Dios elige lo que no es como si fuera. Los corintos cristianos siguen siendo humanos, aunque muy poco dotados: ni sabios, ni poderosos, ni nobles. El mundo los tiene menos que nada, pero la llamada de Dios hace vivir” (p. 134).

Para que nadie se glorifique, nos dice Marion (2010), contrasta con otros paralelos bíblicos: “la salvación no bien de las obras, para que nadie se glorifique” (Efesios, 2, 10); puesto que “mi glorificación la tengo en Cristo” (Romanos 15, 17), en definitiva “aquel que se glorifique, que se glorifique en Cristo” (I. Corintios, 1, 31). La misericordia sentida por San Pablo, se expresa en sus cartas.

Para introducir el goce del don, Marion (2010), escoge la parábola del hijo pródigo en Lucas 16, 1;

La herencia del Padre misericordioso es un don. El padre retorna el don de la filiación al hijo que abandono la casa y lo perdona. El padre ve el don dado una y otra vez sin cesar. Aparece el juego de la Caridad en el perdón (p. 146).

La misericordia es el exceso del don ya que ama escapando/cruzando el ser. Así, la relación bíblica nos ofrece, según Marion (2010), “una indiferencia del ente respecto al ser. El don cruza el ser. La caridad misma como don se libra del ser/ente. Porque la diferencia ontológica es enloquecida por el don” (p. 147).

1.3 El reverso de la vanidad, punto de partida de Marion

Marion (2010) nos dice: “lo que cruza el ser se llama *agapé*, y el reverso del *agapé* se llama vanidad; ya que en la caridad el don puro y simple requiere de la Distancia del donador y de la huella del Otro” (p. 151). Es el dar como “eso da” sin donante, ni dado, en un puro dar. Marion (2010) nos afirma que “el ágape sobrepasa todo conocimiento. Es el Dios que se revela como Caridad en Cristo; cuya respuesta del creyente es un goce, un júbilo y una alabanza. Mientras que la vanidad es la suspensión de la caridad” (p. 152).

1.3.1 Suspensión

Lo que cruza el ser eventualmente se llama *agapé*, la caridad no nos pertenece de por sí (Marion, 2010. p. 157). Nuestra condición de pecadores nos sitúa en una distancia infinita de la Caridad. Ningún don puede darse sino surge del amor o la caridad (Vinolo, 2019, p. 190). El amor es indiferente tanto al ser como al conocer.

La suspensión de la mirada entre lo invisible y lo no-mentado es la actitud convertida en método en la fenomenología de la donación. Según Marion (2010), “la mirada

fenomenológica de la donación no se detiene ni en el ídolo como tampoco en el Icono. El mundo pierde la confianza en la inaparencia del ser. Una mirada que crea el vacío de lo visible, rodeando lo invisible” (p. 160). Es una mirada que no ve nada, pero que tampoco ama nada, sin ídolo ni *ágape*. Aquí iniciamos una predisposición afectiva que tratamos en seguida.

1.3.2 Tedio

Existencialmente el rey Salomón protagonista del *Qohélet*, experimenta la vida con la disposición afectiva del tedio de la vanidad; San Agustín, puede decirse en su búsqueda de la *caritas*, mientras vivía en la *cupiditas-concupiscencia* sintió el tedio, como vanidad.

Para Marion (2010), la mirada del tedio no se confunde con la anihilización, ni con el nihilismo o la angustia (p. 164). El tedio no tiene ningún interés por nada. La mirada cancela lo visible, lo destituye de elevarse como primer visible (ídolo). El tedio renuncia, sin ninguna tragedia ni “mérito” ni “coraje”, a la intención de cualquier idolatría. (p.166). La mirada del tedio no afirma ni niega, sino que abandona hasta abandonarse a sí misma, sin amor ni odio, sino por pura indiferencia; sin tener voluntad de poder no nihiliza.

Para Marion (2010), “no hay que confundir el tedio con la angustia que es la disposición fundamental que experimenta la nada/no-ente como Ser. El tedio permanece sordo al llamado del Ser” (p. 167). El tedio no tiene para Marion (2010), ninguna intención ni retención (p. 167). El *tedium* cercano a la acedia de la patología proporciona una disposición anímica, para Marion (2010):

El tedio no se inquieta, no ve, no responde. El tedio se manifestará de un modo absoluto en su indiferencia por el ente dado. El tedio, hace enloquecer la diferencia

ontológica. Más allá del ídolo y más acá del Icono, la mirada del tedio nos encara con la Caridad de manera suspendida (p. 172).

1.3.3 Vanidad de vanidades

La mirada del tedio, para Marion (2010), “lo ve todo y nada. Lo ve todo como nada, todo lo es como si no fuese” (p. 169). La mirada del tedio inquieta al ente en general de vanidad. Así, Marion, nos dice que “el tedio provoca sobre el ente en general la vanidad que lo vuelve indiferente respecto a la diferencia ontológica. La vanidad es puesta por Marion entre el ídolo y el icono, que deshace la enticidad” (p. 172).

Marion referencia: “! Vanidad de vanidades –dice el Qohélet-; vanidad de vanidades, todo vanidad! ¿Qué provecho saca el hombre de todas las fatigas que lo fatigan bajo el sol? (Qohelet 1, 2-3)¹⁹. Lo que busca Marion (2010), es comprender la vanidad que resultaría de la mirada del Tedio. La vanidad afecta todo, nada se le escapa. “Nada nuevo bajo el sol” (Qohélet, 1, 9); “el tedio provoca la vanidad sobre la totalidad” (p. 167). Lo que el tedio reconcilia en vano no se nombra como ente, dice Marion.

Marion (2010) nos remite a una nueva cita bíblica “La creación entera fue sometida a la vanidad” (Romanos 8, 20). “La Vanidad, marca al mundo con la marca de la indiferencia desde la exterioridad de la creación. Pero, la creación no resulta pensable sino desde la encarnación de Dios” (p.167). “¿Qué provecho saca el hombre de todas las fatigas que lo fatigan bajo el sol?” “¿Qué puede ganar?” (Qo, 1,22). Lo propio de la vanidad es poner en

¹⁹ Cfr. Ibid, p. 169.

cuestión el aprovechamiento, nos dice Marion (2010), “el hombre no se siente ya más interesado en el interés” (p. 173).

Qohélet, según Marion (2010), tiene por vanas las cosas:

Porque ciertamente desaparecen. Salomón autor del libro constata lo vano de lo que posee. Lo afectado de vanidad, es un bien espiritual o material que el goza y del que podrá seguir gozando. La mirada del tedio afecta el presente de vanidad (p. 174).

La vanidad dejar ver el ente presente (la presencia del ente) y la nada, tal como el ángel del grabado de Durero “*Melancholia*”, que todo lo que mira le parece vano, vaho, bruma y humo (traducciones de *Hebel-vanitas-mataiotes*), nos dice Marion (2010), desaparecen –sin destrucción- en cuanto se levanta otro viento, más fuerte y violento. “Un soplo cede a otro soplo; *ruah*-espíritu” (p. 176). El salmo 144, 4: “El hombre, como un soplo (*hebhel*), sus días como una sombra que se disipa”. El hombre, continua Marion (2010), soplado por el soplo del espíritu se deja llevar como si no tuviera peso (*Kahbod*-gloria). El profesor nos referencia otro salmo “Nada sino un soplo (*hébhél*), todo hombre que se yergue, nada sino una sombra, el humano que pasa, nada sino un soplo (*hébhél*), las riquezas que amontona, sin saber quién las recogerá (...), nada sino un soplo (*hébhél*), todo hombre” (Salmo 39, 6-7 y 12). El hombre aparece y desaparece “¡Sois vapor que aparece un momento y después desaparece!” (Santiago, 4, 14). Ante esta realidad existencial el cristianismo nos muestra un camino para vivir desde el como sí, afirma Marion.

1.3.4 Como si

Vivir una temporalidad vital para quien padece la disposición afectiva del tedio de la vanidad, como en el caso de San Agustín, conlleva una proyección hacia el futuro que vive la esperanza del porvenir de la vida eterna; en el *escathon* como horizonte vital que transporta el presente hacia la promesa.

Para Marion (2010), la caducidad marca la suspensión de lo que permanece por un período. Aquí, el profesor introduce otra referencia bíblica:

Os digo, hermanos: el tiempo (kairos) es corto. Por tanto, queda que los que tiene mujer vivan como si no la tuviesen. Los que lloran como si no llorasen. Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen. Porque la figura [la apariencia] de este mundo pasa (1 Corintios 7, 29-31).

Para Marion (2010), “lo que es, convertido en caduco por la vanidad, es como si no fuese; no hace falta elegir entre ser y no-ser, porque la vanidad deshace la diferencia de esos términos” (p. 180). Entonces, cuando el *Qohélet* posa su mirada tediosa sobre “todo” para descubrir en él un mundo afectado de vanidad, desde la exterioridad, es decir el mundo visto por Dios. Es aquí, donde Marion (2010), introduce la categoría de distancia de la vanidad con respecto al mundo. Así, “la vanidad se convierte primero en vanidad del ídolo y del primero de los ídolos –el pensamiento–” (p.182). Para esto, Marion hace uso de la referencia bíblica:

... lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y divinidad; de manera que habiendo (los

hombres) son inexcusables porque, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como Dios ni le dieron gracias, antes bien (y en consecuencia) se desvanecieron como humo en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció: jactándose de sabios se volvieron locos –enloquecieron (Romanos 1, 20-22).

En la mirada del creador, nos dice Marion (2010), el tedio ya no interviene; la mirada que puede amar ya no tiene vanidad, sino que provoca la Bondad. Así, “la mirada del tedio, cuya impotencia para la caridad tan solo vierte vanidad, el reverso de la caridad. nos anuncia la entrada en la melancolía como el lugar entre el ser y la caridad” (p. 183).

1.3.5 *Melancholia*

Marion (2010), realiza una hermenéutica al grabado de Dürero llamado *Melancholia*, le interesa la mirada de la melancolía que “ve los entes desde no son: por la fuga de su punto de fuga, le aparecen como no siendo” (p. 186). Todos los entes que aparecen en el grabado como apresados por la vanidad. La actitud de la melancolía afectada de vanidad progresa a medida que la mirada ve. La melancolía mantiene una relación privilegiada con la caridad. Aquí, nuevamente el profesor Marion (2010), toma la Sagrada Escritura:

El fin de este requerimiento es la caridad que nace de un corazón puro, de una conciencia recta y de una fe sincera. Algunos, desviados de esta línea de conducta, han venido a caer en una vana palabrería –un logos enloquecido (1 Timoteo 1, 5-6).

Cuando el *ágape* no preside el logos, nos dice Marion, la razón es afectada de vanidad. “Lo que es, si no se recibe amor, es como no siendo, mientras que aquello que no es, si lo polariza el amor es como si fuese” (Marion, 2010, p. 188). En el pensamiento de los santos nada hay más razonable que sacrificar el ente que es, por lo amado ausente –lo que

no-es. La vanidad pertenece, de hecho, a la enticidad del ente, no al amor. Y Dios ama sin el ser, afirma Marion.

En síntesis, en este primer capítulo he tratado de compilar el pensamiento de Marion respecto a la teología tomista y agustiniana como exteriores a la onto-teo-logía y de la historia de la metafísica que cuestiona Heidegger. Para esto he expuesto las ideas marionianas que desensamblan la diferencia onto-lógica, mediante la vanidad con sus disposiciones afectivas que son el tedio y la melancolía; para cruzar el ser y llegar a una teología fuera del ser, inspirada en la caridad que tiene fundamento eucarístico; temas que trato de aproximarme en el capítulo II, investigando la caridad como don, con sus acápites: prolegómenos de la caridad, el lugar eucarístico de la teología y el presente y el don.

LA CARIDAD COMO DON

En este capítulo, analizaremos tal como nos dice Stéphane Vinolo (2019), la caridad misma se da como don:

...el don solo se libera a si mismo ejerciéndose a partir y en nombre de lo que, mayor que él, viene detrás de él –lo que se dice y se da como don, la caridad misma. La caridad libra el ser/ente (p. 190)

Intento en este capítulo incursionar en el pensamiento *teológico* de J.-L. Marion, que parte del fragmento de Lucas 20, 14-30, en la que se nos presenta a los discípulos de Emaús, desencantados y melancólicos por la muerte y promesa de Jesucristo. Para Marion, la Ascensión del Señor es un acontecimiento que nos remite a la Eucaristía como fuente y culmen de la teología, tal y como el mismo Señor nos explica las Escrituras y parte el pan.

2.1 El lugar eucarístico de la *teología*

El profesor Marion (2010) nos dice que el oficio del teólogo encuentra en la eucaristía su lugar porque la eucaristía misma se ofrece como lugar para una hermenéutica (p. 206). La teología cristiana trata de “el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús, Cristo” (p.199) que es el kerygma originario, que nos llega por los textos de los evangelios, cuyo primer teólogo Cristo, nos transmite; así todo discurso teológico se sobordina al Verbo de Dios hecho carne en la eucaristía. El teólogo, nos dice Marion (2010) transmite lo que el Verbo le comunica con palabras defectuosas sobre el misterio, por eso no le queda sino alabar para recibir la inspiración del Espíritu.

Ahora bien, parto de mi pregunta de investigación: ¿Cómo acrecentar la Caridad en momentos de desencanto espiritual? En este capítulo planteo la hipótesis mediante la encarnación del *Kerygma*, que mediante el acontecimiento primordial de Cristo que ha vencido la muerte y el pecado con su Pascua de la muerte a la vida, como máximo acto de caridad de la Trinidad. Este acontecimiento pascual se nos narra en el texto de Lucas 24, 13-49 de camino de Emaús.

2.1.1 Dejar(se) decir

La singularidad de la *teología* cristiana, “es la situación misma del sentido, su enunciación y su referente” (Marion, 2010, p. 193). Para Marion (2010), “Cristo no dice el verbo, sino que Él se nombra el Verbo. Ningún teólogo puede entender el Verbo, como Dicho de Dios” (p. 193), adecuadamente: “El Verbo puso su morada entre nosotros” (*Juan* 1, 14); encarna lo dicho diciéndolo: “dicho y hecho” (p.194). El Verbo, dice Marion (2010):

En carne y hueso, se da como emisor indisoluble, signo y referente. El discurso teológico no puede alcanzar al referente Cristo ya que Él es el Verbo que viene a nuestro encuentro por Él mismo. Nosotros sólo balbuceamos la indecibilidad del Verbo (p. 195).

La invención de la *teología* cristiana es que habla del Verbo hecho carne. Así, el Verbo, “se deja decir por el Padre –en el Espíritu-, aparece entonces lo Dicho por el Padre” (p. 196). Para Marion (2010):

El Verbo es proferido por el soplo de la voz paterna, soplo mismo, Espíritu. Y que, en la cruz, expira tanto el Padre como el Verbo. Se trata de dejar que el Verbo nos

(haga) hablar de la manera en que habla de y a Dios: “recibisteis el espíritu de adopción por el que clamamos: ¡Abba, Padre! (Romanos, 8, 15), (p. 198).

De tal manera que para el “teólogo” nos dice Marion (2010) “el Verbo habla nuestro lenguaje, Así como el Verbo se deja decir por el Padre, El teólogo (se deja) decir (por) el Verbo” (p. 198).

2.1.2 Acontecimiento pascual

Marion (2010) interpreta Romanos 10, 14 “*desde Bultmann, para quien la revelación es un acontecimiento que nos alcanza directamente y se cumple en nosotros*” (p. 199). El acontecimiento literario, desacreditado por Bultmann, junto con el acontecimiento pascual, nos lleva derecho a la eucaristía. Para Marion (2010), los textos evangélicos narran el sentido histórico vivido por los testigos. El discurso *teológico* consiste en mostrar un referente pascual, de la muerte y resurrección de Jesucristo. Así, para Marion, “el texto evangélico lleva la huella de un acontecimiento forcluido, pero no abre acceso a él” (p. 201).

El episodio de los discípulos de Emaús (Lucas 24, 13-49), el acontecimiento ha advenido tanto para los discípulos y para nosotros. Según Marion (2010), el acontecimiento pascual no pertenece al presente (p. 202) “Pero sus ojos estaban retenidos para que no lo conocieran” (Lucas 24, 16), El referente de la *teología* se explica refiriéndose sólo a sí mismo:

El mismo Jesús se acercó y siguió con ellos (...) y les dijo: ¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que Cristo padeciera eso y entrará así en la gloria? Y, empezando por Moisés y continuando con los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras” (Lucas 24, 15, 25-27) (p. 202).

Para Marion (2010):

El discurso teológico no puede mentar el referente, ya que no puede ser dicho por ningún texto evangélico, ya que permanece fuera-del-texto. El primer principio para el teólogo es llevar a cabo una hermenéutica del texto bíblico. El teólogo cristiano merece tal adjetivo si imita al teólogo superior que es Cristo, trasgrediendo al texto con el texto, hasta el Verbo (p. 203).

Este aporte está acorde con las directrices canónicas de interpretación bíblica del Vaticano. En conclusión, para Marion (2010):

El oficio del teólogo consiste en consignar la importancia del acontecimiento primordial del Verbo entre nosotros, se exige - el acceso al Verbo a través del texto: leer el texto desde el punto de vista en que fue escrito: desde el punto de vista del Verbo (p. 204).

Todo esto constituye un punto de partida de la tradición cristiana para hacer teología desde el sacramento de la eucaristía.

2.1.3 Hermenéutica Eucarística

Continuando con el análisis de Marion (2010), sobre los discípulos de Emaús, justo después de la partición del pan “lo reconocieron” y “se les abrieron los ojos”, la hermenéutica pasó el texto hasta el referente: “se dijeron uno al otro: ¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?” (Lucas 24, 32). En el momento en que Jesucristo dice la palabra indecible, absolutamente filial al Padre: “tomando el pan, lo bendijo” (v. 30). El Verbo interviene, nos dice Marion (2010),

“en persona en la eucaristía para cumplir la hermenéutica y la eucaristía culmina la hermenéutica que se inserta en la teología fundamental que sólo tiene lugar en la eucaristía donde el Verbo habla silenciosamente y bendice” (p. 206).

Los dos discípulos de Emaús vuelven a Jerusalén, para contarle la hermenéutica eucarística que acaban de vivir: “...ellos contaron (exégesis) lo que les había pasado por el camino y cómo lo habían reconocido al partir el pan” (Lucas 24, 35) y “mientras hablaban, se presentó Jesús en medio de ellos” (Lucas 24, 36) para dar el Espíritu y nombrarse Verbo absoluto: “soy yo mismo” (Lucas 24, 38-39). Así, nos dice Marion (2010), “la asamblea eucarística que celebra el don de la caridad reproduce el lugar hermenéutico para la teología” (p. 207). La comunidad se deja llamar a la conversión por el Verbo que opera sacramentalmente en persona del obispo, que es el teólogo que preside o un docente delegado. La asamblea teóloga al hacer resonancia del texto evangélico para su historia de salvación personal. Pero es la homilía dentro de la eucaristía el lugar propio de la reflexión teológica.

2.2 El presente y el don

El teólogo debe tener competencia en materia de caridad, sólo dice aquellas cosas vividas que sufrió, no enseña. Antes de empezar con la *teología* hay que comenzar por la plegaria, nos dice Dionisio, citado por Marion (2010, p.213). El don de la eucaristía no necesita tanto ser explicado sino más bien recibido como misterio de caridad. El profesor Marion, intenta demostrar la aplicación del concepto de “presencia” a la eucaristía.

2.2.1 Don de la presencia

En el presente eucarístico, toda la presencia se deduce de la caridad del Don (Marion, 2010, p.241) El pan y el vino consagrados se convierten en caridad; el amor se da, incluso si “los suyos no lo recibieron” (Juan 1, 2); el amor, nos dice Marion, cumple el don. Cristo acepta tomar un cuerpo sacramental. El presente eucarístico surge del compromiso de la *kenosis* de la caridad.

Quien comulga dignamente se transforma en el cuerpo místico de Cristo, esto lo sabemos por el catecismo. La materialidad del pan y el vino que provoca la transubstanciación, según Marion (2010), intenta unirnos, por el Espíritu. El presente eucarístico se deduce de la edificación real del cuerpo eclesial de Cristo. El presente eucarístico es un don que se da místicamente (p. 244). Así, “la teología de la transubstanciación intenta acceder por las especies a la *res* mística del Cuerpo y la sangre” (p.205), en el tiempo mesiánico.

2.2.2 La temporalización crística

Ante el problema teórico de la teología fundamental ¿Cómo acrecentar la caridad en disposiciones anímicas de desencanto? para Marion (2010), la definición dogmática sobre la eucaristía como transubstanciación puede parecer metafísica, y presenta una especulación desde la temporización del sacramento eucarístico en la conciencia de la vivencia de la recepción de la comunión eucarística por parte del creyente. En Marion, el punto de partida del sacramento de eucaristía como don donado, para sacarlo del estatuto onto-teo-lógico. Aquí se presenta una controversia con la dogmática, que Marion logra sortear de una manera muy clara.

El presente eucarístico manifiesta que su presencia depende de la caridad que se dirige al cuerpo eclesial. Si entendemos el presente eucarístico desde el concepto vulgar del tiempo desde el discurso metafísico sobre la presencia; aunque la teología de la transubstanciación no permanece, para Marion (2010), en la metafísica, “lo que revela que las críticas están penetradas desde el destino de la metafísica que no permite ver el don eucarístico” (p.205). La sugerencia del profesor Marion, es para los cristianos de vivir la experiencia del fin de la metafísica.

La contemplación eucarística requiere que el orante intente dejar convertir su mirada, por demás, modificar su pensamiento. Así, la contemplación eucarística es una urgencia. “La presencia eucarística debe entenderse a partir del presente como don que se da, el presente se vuelve don” (Marion, 2010, p. 214). Marion concluye que la alabanza es la forma de hacer teología ante el misterio recurriendo al memorial.

2.2.3 Memorial

La Eucaristía cristiana retoma el memorial de la bendición judía, pero no para revivir en la memoria subjetiva de la asamblea un hecho pretérito sino más bien, según Marion, es invocar a Dios en calificativo de un acontecimiento pasado para que se acuerde un compromiso en la comunidad creyente. Marion afirma que la ascensión unida a la muerte y resurrección de Cristo, llama al advenimiento definitivo del Mesías. El pasado determina la realidad del presente y lo ratifica por la “donación”. Así, el memorial hace del pasado una realidad influyente para la actualidad, de tal modo que el presente puede explicarse por el memorial que da sentido a lo cotidiano hacia el futuro.

2.2.4 Advenimiento

El memorial, nos dice Marion (2010), apunta a la Parusía: “haréis esto en memoria mía” imploramos al Padre por el cumplimiento del advenimiento escatológico. “El don eucarístico se apoya desde y hacia el futuro”, nos dice Marion (p. 236) El memorial de la eucaristía anticipa la Parusía. La esperanza escatológica se temporaliza en el presente eucarístico de la comunidad. La Eucaristía prevé lo que seremos, amaremos y veremos.

El memorial y el advenimiento atraviesan el presente sacramental de la eucaristía. La presencia eucarística, dice Marion (2010), “debe recibirse como un presente y el presente como un don vivido en el memorial y en la Parusía. Cada instante del presente debe llegarnos como un don: el día, la hora, el instante de la caridad” (p. 236). Marion compara la Eucaristía con el Maná que hay que recogerlo cada día sin hacer provisiones ni acumularlo para que no deje de ser un don. Así la cotidianidad del pan de cada día impide toda posesión del presente, ya que el don del presente eucarístico nos adviene, a cada instante y en él, como el cuerpo de Cristo al que nos incorporamos. “El tiempo se convierte en un don presente para recibir el presente eucarístico dado”. (p. 238). Así, la temporalidad cristiana oscila entre el alfa y el omega pascual que se vive de manera cotidiana por la Asamblea eucarística en la caridad.

2.3 Prolegómenos de la caridad

Para responder a la pregunta ¿Cómo acrecentar la caridad desde la desolación y la pena? Marion nos muestra a través de la interpretación bíblica una tentativa de respuesta, desde la experiencia vivida sin intencionalidad consciente, o mejor con la contra intencionalidad del encuentro de Jesús resucitado con los caminantes de Emaús. La recepción del pan bendecido por el Señor, se convierte en una anamorfosis en terminología de Marion.

Después de la resurrección de Cristo todo es nuevo: “Por tanto, él que está en Cristo es una creación nueva; pasó lo viejo, todo es nuevo” (2 Co 5, 17)-, “la nueva creación” (Ga 6, 15) resulta de la crucifixión de Jesucristo. El vacío de la desaparición en los discípulos de Emaús después del reconocimiento: “A ellos se les abrieron los ojos y lo reconocieron; más él se hizo invisible” (Lucas 24, 30-31).

La fe no valdría nada sin la caridad. La caridad, nos dice Marion, puede regular el discurso sobre la fe, enuncia la fe no la confesión de fe “Jesús [es] Señor”. La lógica de la caridad enuncia: “*x confiesa que...*”, la caridad debe resumir el discurso que la fe enuncia, afirma Marion (2010, p. 250). Para que la confesión de fe, y la conversión del creyente y del *Kerygma* sigan a la lógica de la caridad, tal profesión no debe pretender ninguna garantía (p. 261), puesto que para confesar la fe la caridad basta. Así, las reglas de validación de la confesión de fe, como “discurso de la cruz” (1 Corintios 1, 18) dependen de la caridad.

2.3.1 El mal en persona

Dentro de la predicación en la eucaristía, nos dice Marion (1993), “que la fe no grita pues el grito, por su misma violencia no distingue entre el dolor del placer, ni el júbilo de la maldición” (p. 29). La sinceridad puede convertirse en barbarie, la fe no valdría sin la caridad. El discurso de la teología fundamental de Marion, plantea el misterio de la iniquidad como un obstáculo para la caridad. En la experiencia del mal aparece la violencia que identifica la causa del sufrimiento e intenta hacerla desaparecer con espíritu de venganza y acusación: allí donde hubo sufrimiento, “allí debe haber también siempre castigo” es una referencia de *Así habló Zaratustra II, 19* de Nietzsche, hecha por Marion (1993, p. 15) “La lógica del mal

despliega su primera necesidad suscitando en mí, que sufro, el deseo de otro mal: destruir la causa del mal que me destruye, dar al mal su mal y agredir la agresión” (p.14).

Marion (1993) nos dice que “poner un rostro sobre la raíz del sufrimiento, es necesario pues, yo no puedo más que culpar un rostro. Cristo vence al mal negándose de acusar al Padre” (p. 15); así nos enseña a no buscar la causa del sufrimiento en Dios: “caen sobre Él los crímenes de todos nosotros”, sin que “abra la boca, como un cordero conducido al degüello, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco el abrió la boca” (Isaías 53, 6, 7) sin defensa ni réplica. Marion (2010) contrapone el Siervo Sufriente que frena la venganza, al suicida que busca vengarse el mundo con la lógica del resentimiento: que mata al culpable y al último testigo, es decir lo opuesto al mártir que confiesa la fe (p.16).

La lógica del mal en lugar suprimir el sufrimiento, que no es un medio, es un fin. Por el suicidio, nos dice Marion (1993), la lógica del mal destruye, junto con el adversario, la posibilidad de toda relación de alteridad (distancia) y toda justicia futura (p. 32). Para Marion, “el infierno es la ausencia de todo otro” (p. 33). Aquí aparece teológicamente Satán (el acusador) cuyo poder es angélico un hijo de Dios que renunció a la filiación, el odio de sí, y la envidia se confunden en esta creatura. Satán, es para Marion (2010), “una personalidad vacía, que debido a su impotencia requiere la voluntad humana para simular parecerse a Dios” (p. 33). La caridad es imposible si actuamos con la lógica del mal, que en Satán busca deshacer nuestra persona de la voluntad libre de amar (p.42); oponiendo la venganza al perdón y la misericordia.

2.3.2 El hijo pródigo y la caridad como misericordia

Marion (2010), nos dice “que el silencio que conviene al Dios que se revela como agapé en Cristo, consiste en callarse por y para el agapé. Aquí, renace un discurso teológico como goce, júbilo y alabanza” (p. 42). En la llamada de reconocimiento de la paternidad, Marion (2010) nos dice:

Que el padre nace a la paternidad desde el llamado del llanto del hijo. La nominación del hijo es una historia: Primero, el padre dará su propio apellido (patronímico), luego el nombre cristiano; después dará la identidad real mediante el habla, la lengua, el lenguaje, la religión y la visión del mundo. Y finalmente “*dejará a su padre y a su madre*” para construirse un nombre. El padre se da al hijo como otro con nombre (p. 473).

El responsorio que el adonado (hijo, receptor del don) da, nos dice Marion (2010), “está siempre sin completar que se abre a la historicidad como destino del hijo, que lo libera de la temporalidad; la historia del hijo se da como suspensión del responsorio en el presente” (p. 475). El adonado sucumbe desde el instante que no hay alguien que responda.

Ahora bien, el exceso de donación en el perdón del padre misericordioso, hace que el hijo adonado reciba aquello que le adviene como goce de la filiación. “El hijo con su recepción del perdón como donación responde al llamado del padre. El perdón dado es el privilegio de la donación” (2010, p. 475). Así, se establece según Marion (2010), “el juego del don, del abandono y el perdón” (p.146).

Al respecto nos dice Marion (2010), “En la parábola del hijo pródigo (Lucas, 15, 12-32), pone en juego su filiación para apropiarse de la ousia; el hambre que hace retornar al hijo pródigo devuelve el don paterno de la filiación. El hijo aun siendo el menor usaba y

gozaba del bien paterno”, (p. 142), tiene el título de heredero. Marion (2010), afirma que “la palabra “*ousia*” –herencia- solo aparece por única vez en este texto (v. 12 y 13) “Padre, dame la parte de *ousia* que me corresponde, *ousia* indica lo que, aquí y ahora, permanece para ser útil o un poder” (p. 141).

La posesión hace desaparecer el don, la *ousia* en la parábola se encuentra poseída bajo el modo de la disipación, dice Marion (2010), con vistas al gasto: poseída por el hijo en tanto que desposeída del don paterno (p. 143). La transformación de la *ousia* en dinero bruto resulta ella misma abandono del don paterno.

En el momento del perdón: el padre reconoce de lejos a su hijo, lo abraza y lo acoge; sin duda le devuelve la dignidad, la filiación: “pues he aquí a mi hijo que estaba muerto y que vive de nuevo” (Lucas, 15, 24). El padre ve en la *ousia* el don dado una y otra vez que se inscribe en el rigor de un don, donante, recibido, *dado* que no se intercambia: “todo lo mío es también tuyo” (v. 31).

2.3.2.1 Las relaciones trinitarias como don.

Para Marion (2010), existe una diferencia entre el suicidio como lógica de la iniquidad; y la muerte libre de Cristo en la cruz como lógica de la caridad, solo el que ha podido decir: “El Padre me ama porque doy mi vida, para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente. Tengo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo; esa es la orden que he recibido de mi Padre” (Juan 10, 18). Jesucristo tiene el poder para dar su vida como ofrenda. Así, la pasión y muerte de Cristo cumplen “el juicio de este mundo” (Juan 12, 31), pero el acontecimiento del juicio no es de Cristo: “porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar el mundo, sino para que el mundo se salve por él” (Juan

12, 47), ni el Padre ni el Hijo juzgan al mundo. Son por el contrario los hombres los que juzgan Dios y por él al hermano, entristeciendo al Espíritu. El condenado es siempre Dios, nos dice Marion (p. 132).

Marion (2010) referencia: “este es el juicio: que vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz” (Juan 3, 19). El humano es el que va a poder decidir finalmente respecto de sí mismo por sí mismo, nos dice el profesor francés (p.134). La libertad humana dispone un auto juicio: “El que me rechaza y no recibe mis palabras, ya tiene quien le juzga: la Palabra que yo he hablado, ésa le juzgará en el último día” (Juan 12, 48), además, sigue Marion (2010), el viatico que recibimos en la comunión: “quién come y bebe sin discernir el Cuerpo come y bebe su propia condenación” (1 Colosenses 11, 29).

Para Marion (2010) “Cristo a dicho sí en la cruz, aquello ante lo cual cada uno está obligado a decidirse, se llama caridad” (p. 137). La caridad produce un escándalo y una crisis. La caridad en la cruz se muestra ella se ofrece; y requiere ser recibida. Marion, referencia a Hans Urs Balthasar: “*Solo la caridad es digna de fe*” (2005), pero al reclamar agrega Marion (2010), “la fe produce una crisis. Cuando la crisis de la caridad suscita el rechazo, entonces la sustituyen otras “crisis” de la civilización, de la moral de la familia, del dólar...” (p. 138). Entonces, los testigos del resucitado somos enviados.

2.3.3 El envío

El enviado del Padre nos envía, el don de Cristo se reconoce en la bendición al Padre. Esta bendición para los discípulos de Emaús después de la resurrección constituye por vez primera la bendición de un pueblo nuevo: “...Y ellos, habiendo adorado, se tornaron a Jerusalén con grande gozo, y estaban continuamente en el templo bendiciendo a Dios” (Lucas 24, 53) En adelante, nos dice Marion (2010), “la Iglesia [...] no tiene más que un oficio: bendecir, para reconocer en el don de la presencia de Dios en y como su Cristo” (p. 147)

Al realizar por participación en la eucaristía, compartiendo su mismo cuerpo repitiendo el don pascual uniendo a los creyentes. Y bendiciendo al Padre, cuyo origen fundante está en la del resucitado: alabar dando gracias. Cristo, nos dice Marion (2010), bendice al Padre en su eucaristía. En el relato de los discípulos de Emaús, Cristo lanza una bendición sin que los peregrinos reconozcan el don de la presencia. ¿Cuándo?, pues “se les abrieron los ojos” dice Marion (2010), el don de la presencia se reconoce en el pan consagrado: “Cuando se puso a la mesa con ellos tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió, y se lo iba dando” (Lc 24, 30). La presencia de Cristo se da en un don, cuerpo carnal o cuerpo de pan: “cuerpo que es entregado por vosotros” (Lc 22, 19).

Marion (2010), nos dice, “que la bendición hace reconocer la santidad sin igual y sin medida de su relación con el Padre. La comunión del Hijo con el Padre, como del Padre con el Hijo en la bendición, permite la comunidad entre los hermanos, volviéndose un eco trinitario” (p. 151). El Hijo bendice al Padre con su obediencia. Durante la bendición eucarística de Emaús Cristo resucitado se hace reconocer en la fracción del pan: “entonces se les abrieron los ojos y reconocieron, pero él se les hizo invisible” (Lucas 24, 30-31) Después de la Ascensión, los discípulos bendecirán como bendecía Cristo. Los Hechos de los Apóstoles confirman como en el momento de dar la bendición se da también la misión:

“sereis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra”
(Hechos 1, 8)

Marion (2010), al comentar al Evangelio de Juan, referencia a Ratzinger (Benedicto XVI): “Ya no hay cielo cerrado, Cristo está en el cielo, lo que implica que Dios es accesible al hombre”²⁰, aquí se encuentra una hermenéutica de la Ascensión en Juan (Apocalipsis) la eucaristía escatológica. “Pero, ahora me voy, y volveré a vosotros” (Juan 14, 28). Cristo a bendecido por una eucaristía sacada del fondo de su alma la voluntad del Padre; esta unión absoluta la ha manifestado por el cumplimiento incondicionado y acabado de su amor (Juan 17, 1) Los discípulos guardan este mandamiento insuperable: “En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os teneis caridad los unos a los otros” (Juan 13, 35) Los discípulos devienen en agentes de caridad (p. 158) Así, se mudan en iguales que Cristo, por Gracia: “No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer” (Juan 15,15).

El hecho que Cristo ha vencido la muerte, nos dice el profesor Marion (2010), y que de hecho el amor del Padre haya aniquilado el pecado del mundo: se precisa en la resurrección. Para la hermenéutica del evangelio de Juan, cuando en la Ascensión Cristo abandona este mundo su retirada no se puede efectuar si los discípulos no pasan por el calvario, luego por la vuelta a subirla y desde los infiernos y la exaltación fuera de la tumba, finalmente por la desaparición en el cielo, cumple de una vez por todas la acción trinitaria en la humanidad (p. 160).

²⁰Cfr., Joseph Ratzinger (2007), *Jesus de Nazareth*, Editrice Vaticana, Roma.

Al expirar, Cristo en la cruz, nos dice Marion, este último suspiro es el Espíritu Santo que vuelve al Padre, y que a petición del Hijo es el mismo Espíritu dado a los discípulos: “Y yo rogaré al Padre, y os dará otro Paráclito, que esté perpetuamente: el Espíritu de la Verdad, que el mundo no puede recibir” (Juan 14, 16-17), “el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñara todo y os recordará todo lo que yo os he dicho” (Juan 14, 26); “cuando venga el Paráclito, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, y que yo os enviaré de junto al Padre, él dará testimonio de mí” (Juan 15, 26).

EL IMPACTO DE LA TEOLOGIA SIN EL SER EN LA IGLESIA CATOLICA

Para el creyente cristiano católico, la vivencia religiosa se fundamenta en su piedad en Dios que es caridad, poco le interesa si es una causa incausada, o si es un concepto metafísico. La recepción del don no requiere del Ser para sentirse amado desde otro lugar, como dice Marion. Para la teología fundamental tratar de salir del ser en la actualidad es un asunto prioritario, por ello el intento de Marion de inspirarse en la patrología para encontrar un punto de partida, y sobre todo con el rescate del concepto tomista de analogía, que Marion lo llama *distancia* que desarrollo a continuación.

3.1 La distancia del requerido y el discurso de la alabanza

El profesor Marion (1999), parte del nihilismo de Hölderlin, para elaborar su categoría de distancia. El alejamiento de lo divino producido por la muerte metafísica de Dios, crea la cercanía de la búsqueda de lo espiritual; un punto de partida para realizar el itinerario espiritual de la búsqueda es partir del Padre de la iglesia Dionisio Aeropágita, y su elaboración teológica por fuera de la metafísica griega. Expongo a continuación el pensamiento Marioniano acerca de la teología mística de Dionisio.

3.1.1 Dionisio Areopagita y el requerimiento del requerido

El profesor Marion (1999) referencia al IV Concilio de Letrán: “no se puede señalar ninguna semejanza entre la creatura y el creador, sin señalar también entre ellos una diferencia todavía más grande”²¹ para introducirse en el pensamiento de Dionisio sobre la causa trascendente y para referenciar al Padre la Iglesia: “*Aitia* / causa de ser para todas las

²¹ Cfr., Mansi, *Collectio Concilium XXIII*, 986., En: Jean-Luc Marion (1999), Op. Cit., p. 150

cosas, no ente en tanto que más allá de toda entidad (*ousia*)”²², “Decimos por tanto que, como Aitia / causa todas las cosas, más allá de todas las cosas, es sin entidad (*anaousios*)” (Marion, 1999, p.151). Para reforzar la idea el profesor Marion referencia a otro Padre de la Iglesia Maximo Confesor de los *Escolios a los nombres* divinos de Dionisio: “Dios es alabado por ser causa/ Aitia de todas las cosas; pues Dionisio no dice: estas cosas son predicadas (*catagoreitai*) de Dios; sino propiamente que él es alabado en ellas (*himneitai*).”²³

La Aitia aplicada a Dios, nos dice Marion (1999), es distinta a la *causa sí* y del mundo, por ser metafísica; “una causa de alabanza fuera de las causas” (p. 151).

La trascendencia de la Aitia se cambia en el más allá del límite como al más allá para decirlo, si la causa/Aitia permanece impensable, si ella justifica toda denominación de Dios, y si la trascendencia se sustrae a la captación enunciante, tal vez podamos convenir que la causa no tiene que ser pensada, sino recibida (p. 152).

La categoría de distancia, que Marion (1999), toma del IV Concilio de Letrán, puede entenderse como la alteridad donde nos encontramos a nosotros mismos, no abandonados. Eso quiere decir, para Marion, que la distancia-alteridad del Ab-soluto, cuida de nuestra identidad.

Marion (1999) hace una referencia de Levinas: “La Bondad es la trascendencia misma”, que combina con la categoría de distancia del IV Concilio de Letrán, y que retoma en la referencia de Balthasar de *La liturgia cósmica*: “el sentimiento areopágico de la

²² Cfr. Dionisio Aeropágita (200/), *Nombres Divinos*, BAC, España, I,1, 588 b. in Jean-Luc Marion (1993), p. 150

²³ Cfr., Referencia de Marion (1999), Op. Cit., p. 15; al comentario de Balthasar sobre Máximo Confesor acerca *De los Nombre Divinos* de Dionisio Areopagita.

distancia”, entendido por distancia que preserva (p. 187), la distancia sería la única que ofrece la manifestación de la verdad. “La distancia pone de relieve la caridad” (p. 154). Así, la caridad en cuanto Bondad fortalece el misterio de la alteridad, que crece a partir de la distancia de la Bondad, en una “luz inaccesible” (1 Timoteo, 6, 16) que convoca a participar de los entes permaneciendo trascendente. Marion (1999) usa otra referencia de Dionisio de los Nombres Dívinos:

Hay una propiedad común, unificada y una para la divinidad entera que consiste en ser participada plena y enteramente por cada uno de los participantes, pero por ninguno de ellos en forma parcial...; y sin embargo la imparticipabilidad de la divinidad universalmente causante permanece trascendente con respecto a todo, por cuanto que no hay ningún contacto ni ningún tipo de comunión que le mezcle con sus participantes (p. 155)

Todas las creaturas participan de la Bondad de Dios, y alaban a partir de la distancia. La revelación de Cristo en la carne comunica lo íntimo de Dios, pero Cristo permanece como misterio escondido por la misma revelación. Cristo recoge la paradoja de la distancia y la hace (in)visible. Con ello, nos dice Marion, la cristología Dionisio que es considerada como deducida del Jesús de la historia o como gnóstica, alcanza el misterio de la figura de la aparición, aquí Marion (1999), da crédito a Han Urs von Balthasar que en el libro *Gloria. Una estética religiosa I. La percepción de la forma*: el comentario del teólogo Zuizo sobre Dionisio: “Dios mismo por principio superior a todo *excessus*, y, por ende, también a todo espíritu cognoscente” (p. 15) que pone a Dios como actividad creadora.

Para Dionisio, según Marion (1999), “lo propio de la causa / *Aitia* de todas las cosas, y de la Bondad que la sobrepasa, consiste en convocar a los entes a su participación, en la medida que cada uno de ellos se define por analogía” (p. 156), Dionisio cita Lucas 7, 47: “da tales muestras de amor”. Así, la Caridad es lo único que gobierna la participación y el acceso a la Bondad. Aquí, aparece la oración, que busca dones a favor de los demás, y que recorre la distancia de Bondad de todas las creaturas. (p. 188). La capacidad analógica de las creaturas recibe la posibilidad de la distancia. Hay una relación de respeto, que con la oración puede acercarse a la Trinidad.

Para Dionisio, la oración se define por la causa venerada y revelada en dicha oración: “ruega al Padre” (Juan 15, 16), y “ruega en el Nombre” (Juan 14, 13) es decir, el requerido en la oración por los requirientes orantes. De este modo, nos dice Marion (1999), “la *Aitia* dionisiana queda fuera de la tópica aristotélica de las causas del ente; y de la reducción moderna de “causa eficiente” cartesiana porque dentro en el horizonte de la caridad” (p. 158). La caridad de Dios que sólo da dándose, llama por sí mismo a la caridad de los suplicantes que retorna a Dios como requerido. Dios recibe la oración de alabanza manteniendo la distancia comprendiéndose a sí mismo, es decir consagra esa oración.

3.1.2 La Santidad como alabanza

La santidad solo puede darse dentro de la fenomenología de la donación. El don no le impone ninguna exterioridad. La caridad de Dios no se disminuye al salir de sí, para Marion (1999):

La caridad no sale de sí misma, pues se da como se da; pero la caridad al darse, se manifiesta con autenticidad. Cada redundancia del don, en la que la caridad se

abandona toda, pone de manifiesto la conexión sublime y duradera de la caridad (p. 160).

Para Marion (1999), el don de la caridad que proviene de Dios puede alcanzar a las creaturas jerarquizadas en un orden sagrado, dándose y, a su vez las creaturas solo pueden acoger el don si dan a Dios una alabanza perpetua. La jerarquía produce una relación con Dios, quien es el origen de la santidad. La santidad es un don de Dios, quien mantiene la distancia. La caridad es un don que se recibe y se da. La caridad hecha alabanza es hacer teología, afirma Marion.

Para el Dionisio Marioniano (1999), “el decir teológico de rigidez predicativa se transforma en alabanza. El discurso de alabanza no concluye en el misticismo del lenguaje de la teología negativa por el contrario “lo que no puede ser dicho, no debe ser callado” (p. 176). Dios tiene el nombre de ausente y anónimo. Aquí Marion referencia nuevamente a Dionisio: “...aquel que es alabado con múltiples alabanzas y nombrado con múltiples nombres, el indecible y el anónimo; aquel que se presenta a todos y que todos permiten encontrar, el inasible, cuya huella no llega a ser seguida por ninguna investigación” (p. 177).

Marion (1999), nos dice respecto de los enunciados teológicos:

Que al alabar al Requerido con una alabanza perdurable se garantiza las proposiciones teológicas bien construidas. Para Dionisio [de Marion], en lugar de usar operaciones lógicas de afirmación introduce la operación designada por “como”; de ahí una proposición del tipo “x alaba el Requerido como y” ... “en calidad de” (*interior intimo meo*), que no corresponde a la predicación sino a la alabanza (p. 178).

Una referencia pertinente de Marion es que: “los teólogos alaban y ensalzan este Bien. Lo llaman Hermoso, Hermosura, Amor, Amado. Le dan cualquier nombre divino que convenga a esta fuente de amor y gracia” (p. 179), de esta manera la Bondad excede al ser.

Para Marion (1999), “la alabanza satura el enunciado, y su realización apunta de algún modo a separarlo del locutor, a hipostasiarlo desde la alteridad de la Bondad” (p. 180) para recibirlo como don. La alabanza presenta la *kenosis* propia de la alteridad de Dios. Marion referencia a Wittgenstein: “El lenguaje de alabanza utiliza significaciones inverificables, pero, mediante su intención y su forma de vida” (p. 182).

Por eso, hacer teología es una forma de vida en la caridad con una gramática propia. Como nos dice Marion (1999):

La teología de los juegos del lenguaje, funda una gramática que es recibida como don; los juegos del lenguaje dependen del discurso de alabanza. Eclesialmente, el lenguaje de alabanza reúne al Padre, que instituye al locutor en un sitio filial por los dones (pan, perdón, no dejar caer, liberación del mal), cuando rogamos por nosotros, los dones manifiestan nuestra filiación *kenotica* plena (p. 84).

Marion (1999), referencia nuevamente a Lucas 11, 1-2:

“...uno de sus discípulos le dijo: Señor, enséñanos a orar, como Juan enseñó a los discípulos. Jesús le dijo: cuando oréis, decid...”. En calidad de logia dados por el Logos, se manifiesta la distancia paterna con ruegos que coinciden con los dones, el Pater instauro el lenguaje de alabanza (p. 185).

Este paso dado en el Padre Nuestro invita a explicar cómo Marion relaciona al Padre y al Hijo en la Trinidad

3.2 La distancia y su Icono

El Icono del Padre es el hijo, pero difiere de la alteridad de la Trinidad, pero permanece en la comunión de intimidad, recibo la bendición del Padre como Don para pasarla a la Trinidad. En una comunión pasada por la alteridad de Dios desde la distancia de la filiación adoptiva. Aquí, Marion (1999), entra a analizar la diferencia de la alteridad de Dios con respecto a la creación, Marion desarrolla toda esta temática en la compilación de textos que forman el *Idolo y la distancia*, del cual tomamos algunos extractos.

3.2.1 Distancia, diferencia

Marion (1999), inicia este apartado, con una crítica a Levinas, diciendo que no hay ningún tercer polo, neutro, en la alteridad. Pues la alteridad sólo abre la comunión vinculante a partir de un término que se descubre en ella, o mejor dicho la alteridad descubre su propio horizonte, la alteridad no se deja representar: “La alteridad, en cuanto, distancia, subraya la separación para conservar la intimidad” (p. 196).

La referencia de Juan 20, 29: “creer sin haber visto”, sirve a Marion (1999), para presentar al Padre Ausente; la figura paterna de Dios debe conducir al hijo adoptivo a ocuparla (p. 198). La idolatría sobre Dios como *causa sui*, pasa al acontecimiento de la cristiandad como nuevo comienzo (Heidegger) permanece en el ídolo. Marion (1999), opta por la alteridad de alabanza (Dionisio): “el Ser. Lo uno, la Bondad, la Verdad; no proporcionan ningún nombre esencial de Dios” (p. 206)

Lo divino condición para Heidegger, de Dios, en Marion (1999) toma rostro en Cristo, Dios-hombre, la “*manera*” en la que Él afecta al ente humano se va transformando en la seriedad infinita de la encarnación: “*si Dios inviste todo lo humano, abandonándose en la*

alteridad al ente humano, que él conquista sobre sí el Dasein e innova la humanidad” (p. 206).

En la *kenosis*, dice Marion, que coincide con la recapitulación: abandonándose en la humanidad y ofreciendo la divinidad. Dios se revela despojándose de la Gloria divina. Aquí, Marion (1999), entiende “la figura de la revelación como como la paradoja en que la humillación se convierte en el lugar de la ágape (Espíritu) del Padre para el Hijo, y del Hijo para el Padre” (p. 208). La *kenosis* se da como revelación y don incondicionado; pues, Dios ama a aquellos que no lo aman.

3.2.2 El otro difiriente

Lo infinito de Dios, en cuanto Otro, se da en una alteridad que el deseo no elimina, dice Marion (1999), “el Otro es lo más íntimo” (p. 211) que nos hace recordar las *Confesiones* de San Agustín. Así, lo ontológico cederá el paso a una dramática del Otro como dice Balthasar en su “*Teodramática*”. Aquí, para Marion la alteridad excede la ontología como ética (Levinas) que pone a la justicia antes de la libertad. Para Marion (1999) la aporía del Levinas de *Totalidad e infinito*, es que:

El ente no depende de modo uniforme del Ser, porque el Otro y su justicia ética no obedecen a lo Neutro ontológico; así, la alteridad no se libera de la diferencia ontológica invirtiendo la relación entre sus términos. Para sobrepasar la exterioridad de Levinas, ya que se reinscribiría en la Conciliación del ente con el ser en la exterioridad (p. 212).

El profesor Marion (1999), también hace una observación a Derrida, para quien la apropiación de la diferencia a su propiedad ontológica, deja entrever que en ella difiere otra diferencia.

Para pensar la diferencia de temporización en términos opuestos, el diferir aparece como equivocidad polisémica. La diferencia no debe ser entendida como una causa que, por debajo de ellos produzca efectos llamados diferencias. Ni la diferencia ejerce causalidad, ni las diferencias se producen como efectos. La difer(a)ncia se despliega en los conceptos se despliega difiriendo sin propósito y sin límite. La diferencia no puede reenviar a ninguna causa, a ningún sentido a ninguna esencia. La indiferencia que rige la diferencia como huella más allá de la metafísica de la presencia; lo propio de la huella es renunciara todo principio, todo origen, toda profundidad del texto (p. 216).

Para Marion (1999) La teología negativa en Derrida es reintegrada en la onto-teología. La diferencia sigue siendo idolatra, aunque de manera negativa. Aquí aparece la propuesta novedosa de Marion para teologizar fuera de la metafísica:

La diferencia derridiana solo subvierte la diferencia ontológica en la medida en que la huella -marcando lo que ella no representa-; la diferencia coincide con la diferencia ontológica en un aspecto, contra el pensamiento del Otro como recurso más allá de lo neutro. Por tanto, Derrida debe romper con el Ser. Aquí aparece un punto frente al reconocimiento del Otro, esta alianza, pensar a Dios desde lo Neutro ontológico, es una nueva condición de lo idolátrico (p. 220).

La propuesta original de Marion es la de plantear una cuarta vía de análisis desde donde hacer teología.

3.2.3 La cuarta dimensión

Para Marion (1999), pensar la donación en el íntimo del dar desde el horizonte del ser es secundario, ya que la metafísica oculta el dar (1999, p. 226); la donación reenvía asiduamente al dar. Dar la donación de algo dado y recibido. La relación del Padre con el Hijo y el Espíritu Santo (la relación de divinización) con la distancia de la Bondad se trata de una anterioridad paterna absoluta:

La creación corresponde a la donación, el Padre ejerce el dar el acontecimiento salvífico; la alteridad íntima y en la comunión separada por la distancia. La adopción filial del creyente en una relación de analogía que une al retiro del acontecimiento de la ascensión del Señor (p. 227).

Marion (1999) nos recuerda los comentaristas de Santo Tomás: Cayetano y Suárez que ven la analogía teológica como figura de la alteridad: (sacada de los *Nombres Divinos* de Dionisio) fue reducida a una lectura no teológica (p. 232). La relación del retiro apropiado con la distancia Marion los desarrolla en cuatro instancias:

a) La distancia suscita un discurso de alabanza que impide toda predicación del Requerido por parte de los orantes, aparece la indefinición de Dios. b) La distancia se sustrae al conocimiento que pretende poder comprender al Requerido, que cuida de toda destinación, el orante se encuentra comprendido por Dios filialmente, (anterioridad). c) Un don que abandona lo que da retirándose de ello como cuarta dimensión heideggeriana de la *porrection* (re-emprendimiento). d) El acceso a la

distancia sólo es posible alabando al Requerido, aquí, Marion cita Pablo: “comprender, junto con todos los creyentes, cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad del amor (ágape) de Cristo” anchura=ser/ente, altura=Otro, longitud=diferencia, Profundidad=la caridad” (p. 220).

Desde el punto de vista de la caridad, para Marion (1999), se establece la cuarta dimensión; porque en la caridad Cristo se ofrece en persona y se entrega en ella. Marion referencia a efesios 3, 19: “la plenitud de la divinidad” como caridad paterna: si es recibida y concebida a partir de la distancia, habita corporalmente en Cristo: caridad filial. Marion cita la Carta a los Colosenses 2, 9: la separación engendra la comunión y da testimonio de la distancia. Marion, referencia nuevamente la Escritura en Efesios 3, 19 “conocer el ágape de Cristo que excede todo conocimiento”. La caridad se vuelve filialmente a Aquel que ella ama y de quien ella ha recibido, incluso el poder de amarle: el Padre. En eso, dice Marion, “la caridad es icónica” (p.221).

El profesor Marion (1999), referencia a H. Urs von Balthasar del libro la aportación cristiana a la metafísica: “el cristiano puesto que cree en el Amor absoluto de Dios por el mundo, tiene que leer el ser en su diferencia ontológica, como signo del Amor” (p.221). La distancia pascual (*kenosis*, muerte, resurrección); desde el punto de vista de la caridad todo entra en otra luz (p. 237). Sin caridad todo es vanidad. La caridad es un don sin razón.

En el perdón, en cambio, el Ser recibe su gratuidad como don, no es la luz, pero da testimonio de la luz, se vuelve icono de la distancia. En el acápite que sigue tomamos tres textos pontificios en donde a manera de hipótesis se puede encontrar coincidencias con el pensamiento Marioniano.

3.3 Magisterio pontificio actual sobre la caridad

En el 2020 el profesor Marion, recibe el premio Ratzinger, por sus investigaciones teológicas. En este acápite se profundiza el eco teológico de las reflexiones maronianas en el Papa Emérito Benedicto XVI y en su Santidad Francisco I a manera de hipótesis.

3.3.1 *Sacramentum Caritatis*

El Papa Emérito Benedicto XVI, inicia esta exhortación apostólica con una referencia de Santo Tomas (*Summa Theologiae*, III, q. 73, a. 3), como Sacramento de la caridad que se remite a Colosenses 2, 14: “Y sobre todas estas cosas vestíos de amor, que es el vínculo perfecto”. La Eucaristía es el don que Jesucristo hace de sí mismo, revelándonos el amor infinito de Dios por cada hombre, hasta el don de su cuerpo y de su sangre.

“¿*Ama algo el alma con más ardor que la verdad?*” es la segunda referencia que Benedicto XVI utiliza, recordando a San Agustín, en el tratado del evangelio de Juan 26, 5. Jesús nos enseña en el sacramento de la eucaristía la verdad del amor, que es la esencia misma de Dios. De tal manera que todos los humanos somos invitados a recibir este precioso don.

El *ágape* se ha convertido en uno de los nombres de la Eucaristía: en ella el *ágape* de Dios nos llega para seguir actuando en y con nosotros. El propósito de la exhortación es tener continuidad con la Encíclica *Deus caritas est*. Para relacionar el amor cristiano, a Dios y al prójimo.

En la Eucaristía el Dios uno y Trino, que es amor se nos da a cada humano, se nos une a nuestra condición de finitud, en Cristo muerto y resucitado, con la efusión del Espíritu Santo. Aquí, el santo Padre Benedicto referencia el número 12 de *Deus Caritas est* (2005):

“en su muerte en la cruz se realiza ese ponerse Dios contra sí mismo, al entregarse para dar nueva vida al hombre y salvarlo: esto es el amor en su forma más radical” (12).

Cristo mismo en virtud del Espíritu Santo está presente y operante en la Eucaristía. El Espíritu que invoca el celebrante sobre los dones de pan y vino es el que reúne a los fieles (13), en la Eucaristía es Cristo que se dona para constituir con nosotros un solo cuerpo. En definitiva, nos dice Benedicto XVI (2005), la Eucaristía tiene influjo causal ontológico sobre la comunidad (14). La eucaristía es un misterio de comunión.

Junto con el sacramento de la reconciliación se expresa, la iniciación cristiana que unida al bautismo, nos dan comunión, ya que el pecado de uno afecta la comunión de la asamblea. Ya que el misterio de la comunión de los santos se realiza sobre todo en la Eucaristía.

3.3.2 *Misericordia vultus*

El Papa Francisco nos dice, que Jesucristo es el rostro del Padre. Jesús de Nazaret revela la misericordia del Padre. El padre después de haber revelado su nombre a Moisés como: “Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira, y pródigo en amor y perdón” (Ex 34, 6). El Papa Francisco (2015) nos dice, “que la misericordia: es la vía que une a Dios con el hombre, porque abre la esperanza de ser amados no obstante el límite de nuestro pecado” (2). Ante la gravedad del pecado, nos dice Francisco (2015), Dios responde con la plenitud del perdón. “La misericordia es siempre mayor que cualquier pecado, y nadie podrá poner límite a la Bondad de Dios que perdona” (3)

El Papa Francisco (2015) referencia a Santo Tomas: “Es propio de Dios hacer uso de la misericordia, y especialmente en esto se manifiesta su omnipotencia” (*Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 4.) Dios será siempre para la humanidad: presente, cercano, providente, santo

y misericordioso (6). Así, pues nos dice, el Papa Francisco (2015) Dios revela su amor como un Padre o una Madre que se conmueven en las entrañas por el propio hijo (6)

“En la institución de la eucaristía, como acto supremo de la Revelación de la misericordia de Dios. En este horizonte la misericordia Jesús vivió su pasión y su muerte, consciente del gran misterio de amor de Dios que se habría de cumplir en la cruz” (2015, 5). La misión que el Hijo a recibido del Padre, nos dice Francisco (2015), ha sido la de revelar el misterio de la caridad divina en plenitud “Dios es amor” (1 Juan 4, 8.16) La persona de Jesús no es otra cosa sino amor. Un amor que se dona y ofrece gratuitamente. Todas las acciones que hace Jesús llevan la marca distintiva de la misericordia (6). Lo que movía a Jesús en todas las circunstancias no era sino la misericordia.

Estamos llamados, dice el Papa Francisco (2015), a vivir la misericordia en el perdón de las ofensas. El amor nos es una palabra abstracta, es vida concreta. La verdad de la Iglesia es al amor de Cristo. De este amor, que llega hasta el perdón, y al don de sí; así la Iglesia se hace servidora de la humanidad (9).

Dios dispensa sobre nosotros su magnanimidad. En la misericordia tenemos la prueba como Dios ama. Él da todo de sí mismo, por siempre, gratuitamente sin pedir nada a cambio (2015, 9) Redescubramos, nos dice el Papa, las obras de misericordia corporales: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, acoger al forastero, asistir los enfermos, visitar a los presos, enterrar a los muertos. Y no olvidemos las obras de misericordia espirituales: dar consejo al que lo necesita, enseñar al que no sabe, corregir al que yerra, consolar al triste, perdonar las ofensas, soportar con paciencia las personas molestas, rogar a Dios por los vivos y por los difuntos (2015, 10).

En el número 20 de *Misericordia vultus*, el Papa nos invita a pensar sobre la misericordia y la justicia que constituyen un solo momento para la plenitud de la caridad. En

la Escritura la justicia, nos dice Francisco, consiste en abandonarse a la voluntad de Dios. Ante la visión de la justicia como cumplimiento de la ley, Jesús se inclina a mostrarnos el gran don de la misericordia.

La justicia de Dios se convierte en la liberación de los oprimidos por la esclavitud del pecado y sus consecuencias. La justicia de Dios, nos dice el Papa Francisco es su perdón (2015, 20) Dios va más allá de la justicia con su misericordia y su perdón. Quien peca debe expiar la pena, nos dice Francisco (2015), este el inicio de una verdadera conversión (21) La cruz de Cristo es el juicio de Dios sobre el mundo.

Creer en la caridad para el pecador que expía la falta es quitar el residuo que queda como consecuencia de haber caído. La indulgencia del Padre se efectúa a través de la iglesia que promueve las obras de misericordia. Cristo alcanza al pecador perdonado en las obras de misericordia para no volver a caer en pecado. La Iglesia vive la comunión de los santos. En la eucaristía nos dice el Papa, esta comunión que es don de Dios, actúa como unión espiritual.

3.3.3 *Misericordia et misera*

En esta carta apostólica el Papa Francisco (2016) referencia a San Agustín en el comentario al evangelio de San Juan 33, 5: “Quedaron solo ellos dos, la miserable y la misericordia”, refiriéndose al encuentro de la mujer adúltera y Jesús de Nazaret. El Papa nos dice “que todo se revela en la misericordia, todo se resuelve en el amor misericordioso del Padre” (1).

Jesús, nos dice el Papa, ha mirado los ojos de aquella mujer, y ha leído su corazón: allí ha reconocido su deseo de ser reconocida, perdonada y liberada. La miseria del pecado ha sido revestida por la misericordia del amor. (2016, 3). De este modo Jesús ayuda a mirar el futuro con esperanza y a estar lista a encaminar su nueva vida, podrá caminar en la caridad.

Una vez que hemos sido revestidos de misericordia, dice Francisco (2016), “aunque permanezca la condición debilidad por el pecado, esta debilidad queda superada por la caridad. El perdón es el signo más visible de la caridad del Padre que Jesús mostró a lo largo de su vida. La misericordia es un acto de gratuidad del Padre un amor incondicionado e inmerecido” (2).

La misericordia, dice el Papa, es esta acción concreta del amor que, perdonando, transforma la vida y la cambia (2016, 3) Sentir la misericordia produce alegría en el perdonado. Hay mucha necesidad, nos dice Francisco, de reconocer la alegría que se revela en el corazón de aquel que ha sido tocado por la misericordia (2016, 3). La celebración de la eucaristía es el culmen de la misericordia de Dios.

En la oración de la Iglesia la referencia a la misericordia, nos dice Francisco, lejos de ser solo parénetica es altamente performativa, es decir que mientras la invocamos con fe, nos viene concedida; mientras la confesamos viva y real, nos transforma verdaderamente (2016, 3)

La caridad se convierte en el primer acto con el que Dios se da a conocer, y viene a nuestro encuentro. El amor de Dios permanece a pesar de nuestros pecados. El sacramento de la misericordia con su fórmula: “Dios, Padre misericordioso, que reconcilió consigo al mundo por la muerte y la resurrección de su Hijo y derramó el Espíritu Santo para la remisión de los pecados, te conceda, por el ministerio de la Iglesia, el perdón y la paz». Es el momento del encuentro con el Padre misericordioso, y nos hace sentir hijos amados.

Es un perdón, nos dice Francisco, que se obtiene sobre todo empezando a vivir la caridad (2016, 4) La certeza de que el Señor nos ama, nos permite consolar a los hermanos que pasan días de tristeza y aflicción. El camino de la misericordia es la vía de la caridad.

Tal y como afirma Francisco I:

La misericordia, renueva y redime, porque es el encuentro de dos corazones: el de Dios, que sale al encuentro, y el del hombre. Mientras este se va encendiendo, aquello va sanando: el corazón de piedra es transformado en corazón de carne (cf. Ez 36,26), capaz de amar a pesar de su pecado. Es aquí donde se descubre que es realmente una «nueva creatura» (cf. Ga 6,15): soy amado, luego existo; he sido perdonado, entonces renazco a una vida nueva; he sido «misericordiado», entonces me convierto en instrumento de misericordia (6).

El Papa nos invita a practicar las obras de misericordia para concretar la caridad. La misericordia se excede. Estamos llamados, nos dice el Papa, a crear una cultura de la misericordia. Podemos hacer una revolución cultural. La cultura de la caridad es practicarla, “no es una teoría de las obras de misericordia”. Este es el tiempo de la misericordia y de la caridad (2016, 19).

3.3.4 Límites y alcances de la investigación

Al no tener un sustento de trabajo de campo a un grupo humano concreto para la verificación de las hipótesis teológicas del profesor Marion, no podemos confirmar algún tipo de respuesta a la problemática planteada sobre cómo opera la *kenosis*, del vaciamiento de la existencia por la vanidad para ser llenado por la donación del Espíritu Santo.

Ahora bien, la teología mística puede quedarse solo en la auto gratificación de la contemplación-alabanza, y no lograr un vínculo con la realidad histórica de la opresión individual que los pueblos han vivido durante la pandemia. Aunque la Sagrada Escritura es siempre actual, y el Verbo es el camino, la verdad y la vida.

Pasar de una ética de la liberación de la opresión a una teología del encuentro con el icono del Padre, el Cristo como fenómeno saturado que excede todo encuentro, puede dejar

pendiente un compromiso que solo escucha el lamento, pero no es operante en la transformación de la intimidad del individuo y del pueblo sufriente.

El incremento de la caridad de Cristo por su donación en la Eucaristía lleva a la comunidad a una vivencia corporativa filial del dolor y el sufrimiento al Padre. El planteamiento teológico del profesor Marion es fiel al magisterio de la Iglesia Católica.

Aunque el profesor Marion, imparte clases de teología, sus textos conjugan la filosofía y teología cristianas, partiendo de los Padres: Dionisio, San Agustín, Máximo confesor, y Santo Tomas. Hasta llegar a los teólogos Hans Urs Balthasar. La opción fundamental es por la teología de la caridad.

Tal vez uno de los estudios más importantes del profesor Marion es la noción de *distancia* que puede equipararse a la analogía aristotélica-tomista, e incluso llega al teólogo Erich Przywara en la *analogía entis*, aunque difiere de este por no suscribirse a la metafísica. El pasaje de Lucas de los discípulos de Emaús es aclarador.

El axioma teológico: “El bien tiende a difundirse sobre los demás”, (*bonum est difusivum sui*), originario de Dionisio ayuda al profesor Marion a salir de los muros del ser y la onto-teo-logía.

El Cristo de Marion que se manifiesta en el ídolo (imagen, concepto), no permite la idoloclastia sino por el contrario, es el paso por el ser al Icono real del Hijo de Dios. Quien experimento la *distancia* del abandono en la cruz, para sentir más que nunca la cercanía del Padre misericordioso.

Al estudio realizado sobre la caridad le hace falta aún trabajar sobre el temple de ánimo del Señor Jesús lleno del Espíritu Santo, Así, como las tonalidades afectivas de los

discípulos después de la ascensión. Este es el punto de partida para una profundización en una investigación posterior.

3.3.5 Conclusiones

Entre los diversos aportes de Jean Luc Marion, desde la teología fundamental es el defender la Divina Revelación, en relación con la Constitución Apostólica *Dei Verbum* del Vaticano II, como una donación de sí mismo de la Trinidad, que aparece en los fenómenos saturados: carne, acontecimiento histórico, lo no mentable y lo imprevisible; Marion defiende estos fenómenos por fuera de las categorías kantianas, ya que son propias de la Revelación de Dios.

Otro aporte marioniano a la teología es la defensa apolegética contra Heidegger de encasillar el pensamiento cristiano en especial a Santo Tomás y San Agustín de la etiqueta onto-teo-lógica del horizonte de la historia de la metafísica occidental elaborado por este gran pensador. En Santo Tomás Dios no es causa del ser, está por fuera de toda causalidad material, formal, eficiente y final. La causalidad tomista es tomada de Dionisio como *aitia*, y es tomada como explicación.

En cuanto a la diferencia ontológica heideggeriana como problema metafísico de la teología cristiana, Marion defiende que Santo Tomás Dios está por fuera de la totalidad de los entes; y es el creador de todos los entes en su propio movimiento con su causalidad. Dios al ser definido como Bondad difumina la caridad en todo lo existente, que responde con una alabanza al creador.

En cuanto a San Agustín, Marion elabora una teología fundamental desde la caridad de la primera carta de Juan, donde Dios se define como caridad; y que en las confesiones sobre todo en el libro XII, eleva una oración de alabanza a la caridad y misericordia del creador, que inicia un tipo de teología desde la alabanza, desplazando la predicación de las definiciones dogmáticas de los concilios primeros a un segundo lugar.

Otro aporte importante de Marion a la sacramentología es reflexionar la eucaristía como un aparecer en el misterio de la donación de la Trinidad; Aquí se expone un método propio de la teología para desde el fragmento lucano del capítulo 24 teologizar sobre la vivencia de los discípulos de Emaús al encontrarse a Jesús como exegeta del Padre, explicando las escrituras y que se nos dona en la Eucaristía.

La caridad es para Marion, el don de Cristo que se hizo carne para redimirnos. Somos testigos de recibir ese don para re-enviarlo mediante las obras de misericordia a la creación entera en especial a nuestro prójimo. La caridad llega a su cumplimiento en el gesto del perdón a los que nos odian, para repetir el don de Dios que nos ama desde otro lugar, a pesar de nuestro pecado. Así, la caridad se convierte en la profesión de fe para el cristiano, que teologiza desde la comunión eucarística para hacer crecer la misericordia ante el misterio de la iniquidad en el Reino de Dios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Libros

AA.VV., (1976) Biblia de Jerusalén, Desclèe de Brouwer, Bilbao

Aeropágita, Pseudo-Dionisio (2007), Obras Completas, BAC, España.

Agustín de Hipona (2022), Obras Completas, Asociación Agustiniana de España

<https://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm> (Acceso enero 2021)

Aquino, Santo Tomás de (2001), *Suma de Teología I. Introducción general y Parte I*. (José Martorell Capó, Trad). Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid-

---(1993), *Suma de Teología II. Parte I-II*. (Ángel Martínez Casado, Donato González, Victorino Rodríguez Rodríguez, Luis López de las Heras y Jesús María Rodríguez Arias, Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

---(1990), *Suma de Teología III. Parte II-II*. (Ovidio Calle Campo y Lorenzo Jiménez Patón, Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

---(1994), *Suma de Teología IV. Parte II-II (b)*. (Manuel Morán Flecha, Jesús Hernando Franco, Ángel Martínez Casado y Luciano Gómez Becerro, Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

<https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/1.pdf>

Arendt, Hannah (2001), *El concepto de amor en San Agustín*. Ediciones Encuentro, Madrid

Balthasar, Hans Urs von (2006), *Solo el amor es digno de fe*, Ediciones Sígueme,

Salamanca.

---(1992), *Gloria 2*, Estilos Eclesiásticos, Ediciones Encuentro,

España.

--- (2001), *Verbum Caro*, Escritos teológicos, Ediciones

Encuentro, España

--- (2000), *Teología de los tres días, palabra y misterio*,

Ediciones Encuentro, España.

Barth, Karl (1973), *Introducción a la teología*, Editorial Marova, España.

Bultmann, Rudolf y Heidegger, Martìn (2011), *Correspondencia*, Editorial Herder, España

Benedicto XVI (2005), *Deus caritas est*, 18: AAS 98 (2006), 232, Roma

--- (2004), *La teología de San Buenaventura*, Ediciones Encuentro,

España.

Dussel, Enrique, Guillot, Daniel (1975), *Liberación latinoamericana y Emanuel Levinas*, Editorial BONUM, Buenos Aires.

Francisco I, (2015), *Misericordiae Vultus*, Bula de convocación del jubileo de la misericordia, AAS 107, Nº. 5, 399-420, Roma

--- (2016), *Misericordia et Misera*, Carta Apostòlica la concluir el jubileo de la misericordia, AAS 108, Nº. 12, 1311-1327, Roma

Gschwandtner, Christina M., (2014), *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Fordham University Press, Nueva York.

Heidegger, Martín (2004), *Lógica*, Alianza Editorial, Madrid.

--- (1999), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid

--- (1990), *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona

Juan Pablo II (1998), *Fides et ratio*, Carta encíclica sobre las relaciones entre fe y razón, en AAS 91 (1999), 5-88.

Marion, Jean Luc (2010), *Dios sin el ser*, Ellago Ediciones, España.

--- (1992), *Prolegómenos a la caridad*, Caparròs editores, Madrid

--- (2008a), Marion, J.-L., *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Presses Universitaires de France, Paris

--- (2008b), *Siendo dado*, Sintesis, Madrid

--- (2020), *Jean Luc Marion: límites y posibilidades de la filosofía y la Teología*. SB Editorial, Argentina

Maximo, Confesor (1997), *Tratados espirituales*, Editorial Ciudad Nueva, España.

Pommier, Eric (2017, compilador), *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*. Buenos Aires, Prometeo, Buenos Aires.

Tabet, Pascale (2017), *Amor y Donación en Jean-Luc Marion*, Ediciones L'Harmattan, Francia.

Vinolo, Stéphane (2019), *Jean-Luc Marion: La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica*, PUCE-Quito

Artículos de revista

Gilson, Etienne (1992), *Elementos de una metafísica tomista*, *Espíritu* 41 (1992) 5-38, España

Paredes Gascón, Antonio (2021), *El último Jean Luc Marion*, *Revista de filosofía Eikasia*, 98, marzo, pp. 31-63, España.

Roggero, Jorge Luis (2020), *La noción de “fenómeno” en la fenomenología de Jean-Luc Marion*, *Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 65, no. 84 (mayo–octubre de 2020) e-ISSN: 1870–4913 • DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2020.84.1586>.

Salinas, Guillermo (2021), *Aportes a partir de la fenomenología de la donación de Jean Luc Marion*, *Fenomenología del Sacramento*, Seminario Mayor San José, la Plata-Argentina <https://orcid.org/0000-0001-6227-1576>
DOI: <https://doi.org/10.24215/26182858e074>

Vinolo, Stéphane., (2021) *Judaïsme et Christianisme dans la phénoménologie de la donati n*, En: *Judaïsme et christianisme dans la philosophie contemporaine*, Collection Philosophie et theologie, les editions du Cerf.

Vinolo, Stéphane., (2020a), *Inexistir. Las estructuras discursivas de la invisibilidad*, En: *Escritos de filosofía*, Segunda serie, 6, Buenos Aires, pp. 76-90. <https://plarci.org/index.php/escritos/article/view/582/589> (acceso: 15-02-2021)

Vinolo, Stéphane., (2020b), *La saturación entre tipología y hermenéutica –pensar Jean Luc Marion- desde América Latina*, En: Roggero, J. (Coord...) *El fenómeno saturado. Excedencia*

de la donación en la fenomenología de la donación de Jean Luc Marion, Editorial Db, Buenos Aires, 2020, pp.75-92.

Vinolo, Stéphane. Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor. *Theologica Xaveriana* 186 (2018): 1-30. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.jmtpa>

Vinolo, Stéphane, 2017, “La tentation moderne de Jean-Luc Marion: le scandale de la saturation”, *Dialogue. Revue Canadienne de Philosophie*, vol. 55, no. 2, pp. 343–362, <<https://doi.org/10.1017/S0012217316000469>>.

Congresos

III JORNADAS INTERNACIONALES EN TORNO A LA OBRA DE JEAN-LUC MARION - CEF – ANCBA (2021) <https://www.youtube.com/watch?v=PzSH5eE7XuE>



Melancholia Dürer 1514

PREMIO RATZINGER 2021 (Jean-Luc Marion al derecha de Francisco I)



Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Ludger Schwienhorst-Schönberger, Tracey Rowland, y el filósofo y teólogo francés Jean-Luc Marion -profesor de Metafísica en la Sorbona, académico de Francia y antiguo miembro del Consejo Pontificio de la Cultura



ICONO DE LA VIRGEN DE LA MIRADA DE VLADIMIR



ICONO DE LA TRINIDAD DE RUVLEV



ICONO-MOSAICO DE LOS DISCIPULOS DE EMAUS



MELANCOLIA EDWARD MUNCH