

# EL DEBATE ENTRE J.-L. MARION Y J. DERRIDA. UNA INTRODUCCIÓN

Daniel Barreto González  
danielbarreto2005@yahoo.es

## RESUMEN

Este artículo es una aproximación al debate entre J.-L. Marion y J. Derrida acerca de las siguientes cuestiones: por una parte, la condición de la teología negativa, su relación con la onto-teología; por otra, la cuestión del don como lo imposible y como modelo de la donación fenomenológica. A través de esta confrontación emerge la oportunidad de contribuir a la investigación de las formas específicas de relación entre deconstrucción y teología, así como el efecto de elementos del judaísmo y el cristianismo en la filosofía de estos pensadores.

PALABRAS CLAVE: teología negativa, onto-teología, don, deconstrucción, judaísmo, cristianismo.

## ABSTRACT

«The discussion between J.-L. Marion and J. Derrida. An introduction». This paper is an approach to the debate between Marion and Derrida about these questions: on the one hand, the condition of negativ theology, his critical relationship with onto-theology and, on the other hand, the question of gift as impossibility and as model of phenomenological givenness. Through that confrontation emerges the chance to contribute to the research of specific forms of relationship between deconstruction, theology, and the effects of jewish and christian elements in the philosophy of these thinkers.

KEY WORDS: negative theology, onto-theology, gift, deconstruction, judaism, christianity.

Este texto, que pertenece a un trabajo en curso más amplio sobre la relación y discusión filosófica entre Jean-Luc Marion y Jacques Derrida, no pretende dar cuenta exhaustivamente de todas y cada una de las cuestiones que se articulan en dicho debate. Pero sí aspira a plantear una introducción a dos de sus momentos claves: la teología negativa en relación a la metafísica y la cuestión del don como *lo imposible*. Queda aquí por ahora inabordada, por ejemplo, la relectura que Marion hace de *La voz y el fenómeno* (1967) de Derrida, desarrollada en *Réduction et donation* (1989), pero que igualmente debe ser incorporada a una comprensión más rigurosa del sentido de la amistosa polémica.

La discusión se extiende a lo largo de obras centrales de Marion: *El ídolo y la distancia* (1977), *Réduction et donation* (1989), *Étant donné* (1997) *De surcroît* (2001); y de Derrida, sobre todo la conferencia «Cómo no hablar. Denegaciones<sup>1</sup>»

(1986), *Dar (el) tiempo. La moneda falsa* 1 (1991), y recibe una intensidad renovada en la mesa redonda moderada por Richard Kearney para tratar la cuestión del don<sup>2</sup>.

La distinta concepción de la teología negativa y del don no son al cabo dos debates independientes entre sí. La elucidación de su vínculo, que aquí sólo podemos sugerir, será la tarea de una ulterior comprensión del alcance (insospechado) y el sentido de este diálogo.

## 1. DIFERENCIA Y ALABANZA

El último capítulo de *El ídolo y la distancia* plantea la búsqueda de un pensamiento de Dios más allá del nivel del ser, de todo nivel, en una explicación con el pensamiento de la diferencia de Derrida y la heterología pura<sup>3</sup> de Lévinas. Marion se halla situado en las fronteras trazadas por Heidegger y su reivindicación de la «diferencia ontológica». Como se sabe, para Heidegger, la cuestión olvidada de la metafísica es la diferencia entre ser (*Sein*) y ente (*Seiendes*). El ser, en tanto horizonte sobre el que las cosas se muestran en su verdad, no es asimilable a la condición de un ente. La confusión del ser con un ente, con un ente supremo y perfectísimo que fuera la causa fundamentadora de los entes (*Grund*) y a la vez *causa sui*, es lo que Heidegger definió como «onto-teología<sup>4</sup>». Para Heidegger, el camino de la onto-teología significa el escamoteo de la pregunta pendiente por el ser, que no cabe confundir con «Dios». La pregunta por el sentido del ser y la liberación de la diferencia ontológica se convierten en la tarea primordial del pensamiento.

La vía de Marion, desde este enclave, es otra. Si la onto-teología había sido la reclusión idolátrica de «Dios», la pregunta por un *más allá del ser*, *epekeina tes ousias* en voz platónica, surge como la justicia misma de la distancia. Pensar o concebir el ser como «Dios» o a «Dios» en tanto ser significa la clausura de la distancia irrecorrible del infinito en el ídolo de un concepto<sup>5</sup>. La frontera marcada por Heidegger, la remisión a la diferencia ontológica y la liberación del ser con respecto a una figura óptica de «Dios» es observada desde el punto de vista no del ser, sino de la trascendencia, como una

---

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada en Jerusalén en 1986 y recogida después en *Psyché: Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987; traducción al castellano por P. Peñalver en Derrida, *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A ediciones, Barcelona, 1997. A propósito véase también Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, París, 1993.

<sup>2</sup> Cf. *God, the Gift and Postmodernism*, Indiana University Press, 1999; y también Robyn Horner, *Rethinking God as Gift: Derrida, Marion and the Theology of Gift*, Fordham University Press, New York, 2001. La reconstrucción del debate también en John Caputo, «Apôtres de l'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion», en *Philosophie*, núm. 78, junio del 2003, Les Éditions de Minuit, París, pp. 33-51.

<sup>3</sup> Seguimos en esa denominación a Patricio Peñalver, *Argumento de alteridad*, Caparrós, Madrid, 2001.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, «Die Onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik» [La constitución onto-teo-lógica de la metafísica], en *Identidad y diferencia* [edición bilingüe], trad. H. Cortés y A. Leyte, Anthos, Barcelona, 1988, pp. 99-157.

<sup>5</sup> Cf. MARION, *Dieu sans l'être*, PUF, «Quadrige», París, 2002.



liberación *de* Dios. Y es en el contexto de esa búsqueda que Marion aborda la *diferencia escrita* de Derrida. Para el filósofo judeo-argelino, la diferencia ontológica no es la única, ni la primera a la que todas las diferencias se remiten, sino otra acción de una diferencia más antigua a la que llama «*diferencia*». Ésta no es un ente representable, ni un concepto, ni una categoría, sino la separación del diferir los entes y el ser de un modo incesante y sin límite como temporalización y espaciamiento. La *diferencia* dice el retraso y separación del «diferir», de la escisión de lo siempre disyunto «en diferido». En tanto quiebra de todo presente, de toda unidad inmutable fingida en la aparente identidad entre voz y conciencia, la escritura realiza la diferencia de la Idea o del sentido, que se funda en la independencia de su auto-referirse. De ahí el lugar estratégico de la escritura en todos los primeros grandes textos de Derrida, que hicieron de la deconstrucción un pensamiento-liberación de la escritura. Esa posición de la escritura en otros contextos podía desempeñarla también cierta resistencia de la noción de *materia* o del *materialismo*<sup>6</sup> o motivos como el de la *huella*.

Derrida se sirve de la noción de diferencia en la lingüística de Saussure para dislocar la preeminencia de la diferencia ontológica. En la lengua como sistema, los elementos adquieren su identidad en relación a diferencias oposicionales y no a un contenido o sustancia autónoma. Esas diferencias que mantienen el sistema articulado no cesan tampoco de diferir entre sí y desplazar continuamente la supuesta estabilidad sincrónica del sistema. De tal modo que la coincidencia entre significado y significante se desencaja sin tregua. La posibilidad de identificación del signo obedece a un resto provisional que lo hace *iterable*, reconocible<sup>7</sup>.

A pesar de valorar positivamente el intento derridiano por salir del régimen del ser, para Marion hay tres razones por las cuales la *diferencia* sigue presa de las fronteras internas de lo ontológico. Primero: la *diferencia* recibe la misma caracterización negativa que tenía el ser con respecto al ente: la *diferencia* *no* es ninguna cosa representable, ni un concepto, etc., lo cual para Marion rescribe el pensamiento de Heidegger sobre el ser<sup>8</sup>. En segundo lugar, la palabra «*diferencia*» guarda la

---

<sup>6</sup> El propio Derrida había dejado claro ya el carácter estratégico de una postura materialista, así como alertado sobre su posible substanciación: «Brevemente, el significado 'materia' sólo me parecía problemático en el momento en que su reinscripción no evitaría crear un nuevo principio fundamental, donde, por una regresión teórica, se le reconstruiría en 'significado trascendental'. El significado trascendental no sólo es el recurso de idealismo en sentido estricto. Siempre puede venir a asegurar un materialismo metafísico. Entonces se convierte en un referente último, según la lógica clásica que implica este valor de referente, o una 'realidad objetiva' absolutamente 'anterior' a cualquier trabajo de la marca, un contenido semántico o una forma de presencia que garantice desde fuera el movimiento del texto general». DERRIDA, *Posiciones*, trad. M. Arranz, Pre-Textos, Valencia, 1977, p. 85.

<sup>7</sup> Cf. Recordemos que en *De la gramatología* (Siglo XXI, Buenos Aires, 1971) la época del signo es el tiempo de la teología; cf. Alfred HIRSCH, *Der Dialog der Sprachen, Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas*, Wilhelm Fink, Munich, 1995; y también Thomas ASKANI, *Die Frage nach dem Anderen. Im Ausgang von Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida*, Passagen Verlag, Viena, 2002.

<sup>8</sup> Hay que recordar ahí el itinerario de la importante conferencia de Heidegger *Was ist Metaphysik?*, Viktorio Klosstermann, Frankfurt A.M., 2003. Véase también el comentario de Marion en el sexto capítulo de *Réduction et donation*, PUF, París, 1989, pp. 249-305.



categoría de participio de presente de igual modo que lo guarda la noción de ente. En la presencia de ese participio se lleva consigo ya hacia la salida del ser el ser mismo. Y, en tercer lugar, la diferencia en Saussure conlleva demasiados presupuestos ontológicos posteriores a la pregunta por el ser; por ejemplo la noción de «signo», de «lenguaje», de «sistema» etc. Por ello, no cree Marion que pueda emplearse la diferencia saussuriana para remitir a un más allá de la diferencia ontológica.

Sin embargo, el punto clave en el que desemboca esta crítica es la cuestión de la teología negativa<sup>9</sup>, la posibilidad de la teología negativa y las implicaciones que Marion va a asociar a la *diferancia*:

La *diferancia* [...] al neutralizar el Ser/ente, neutraliza lo Neutro ontológico mismo, y lo neutraliza en segundo grado. Así ella elimina el pensamiento del «Dios» ente. Y además, toda teología queda asimilada a la ontoteología. Y más precisamente (en efecto, con un rigor admirable no se evita el pasar por ese lugar obligado), la «teología negativa» es reintegrada en la onto-teología mediante un sorprendente golpe de mano. A partir de entonces se vuelve fácil y lógica la eliminación de cualquier otro Dios, pues la onto-teología agota aquí toda teología<sup>10</sup>.

De tal modo que la salida que supuestamente la *diferancia* lograría con respecto al ser no señalaría un más allá infinito, sino más bien prepararía el final de todo discurso teológico: «... a partir de entonces se vuelve fácil y lógica la eliminación de *cualquier otro Dios*<sup>11</sup>» [la cursiva es nuestra], escribe Marion. No creemos que la pretensión de eliminar «cualquier otro Dios» se identifique sin más y definitivamente con el pensamiento de Derrida. Al menos eso es lo que permiten pensar algunas secuencias de la lectura que Derrida hizo de *El ídolo y la distancia*. En la conferencia sobre teología negativa y deconstrucción, «Cómo no hablar. Denegaciones», Derrida va a ocuparse detalladamente del texto de Dionisio. Para ello, la referencia a Marion será constante. Como explica el propio Derrida, su interés por el citado libro de Marion desborda el entrecruzarse crítico de la *diferancia* y se extiende a su gesto general. A lo largo de la conferencia, sobre todo en las notas a pie, va trazándose una intensa conversación con Marion.

El primer y quizá principal motivo de desacuerdo estriba en una divergente lectura del texto de Dionisio y del estatuto de la teología negativa en relación a la metafísica. Ambos pensadores acuden a la letra griega de Dionisio y vienen a poner de manifiesto las consecuencias de precisiones interpretativas que se contradicen.

---

<sup>9</sup> En «La *différance*», Derrida ya había aludido, si bien casi telegráficamente, a la engañosa afinidad entre la escritura de la *diferancia* y la teología negativa: «... lo que se señala así de la *diferancia* no es teológico, ni siquiera del orden más negativo de la teología negativa, que siempre se ha ocupado de librar, como es sabido, una superesencialidad más allá de las categorías finitas de la esencia y de la existencia, es decir, de la presencia, y siempre de recordar que si a Dios le es negado el predicado de existencia es para reconocerle un modo de ser superior...», en *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Martín, Madrid, Cátedra, 1989, p. 42.

<sup>10</sup> *El ídolo y la distancia*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 223-224.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 222.

Para Derrida, la escritura de Dionisio pertenece al discurso ontológico, lo divino es nombrado como *hyperousias*, *superesencialidad*, lo cual entiende como un «ser más allá del ser», como una «sobrepaja de esencialidad» que no permitiría salir de la onto-teología. Es posible afirmar entonces que no podría asimilarse la escritura derridiana a la teología negativa porque en su texto la revuelta contra el régimen de la inmanencia sería aún más extrema, de una exageración sin continuidad posible con el exceso de la teología de Dionisio.

Ahora bien, esto no significa tampoco que pueda justificarse la igualación de la teología negativa a la historia de la metafísica ni tampoco una consecuente negación de «cualquier otro Dios» en el acontecer de la deconstrucción. Así lo indica la complejidad del debate y la singularidad de la posición de Derrida a propósito de la oración y la alabanza. Se trata de uno de los tramos más prodigiosos tanto del texto de Marion como de Derrida, o mejor decir, de su interlocución textual; y será de nuevo la letra de Dionisio la que abra el espacio compartido del comentario.

Para Marion, en la teología negativa se pone en tensión un respeto y una salvaguarda de la infranqueabilidad de la distancia infinita y la puesta en tela de juicio de la validez del discurso predicativo. En efecto, Dionisio ha visto que la asignación de un predicado a «Dios» identificado como sujeto es una operación que se fosiliza en un concepto idolátrico. Sin embargo, en absoluto significa esto el descrédito de la palabra, pues, como indica Marion, el propio ser del lenguaje testimonia el bien de la distancia. La palabra es un don de la distancia, sólo vive en ella y por ella, manifestando la inalcanzable lejanía que la sostiene. El lenguaje es un don de la distancia que prueba una relación con la ausencia. ¿No debería ser posible entonces un acercamiento discursivo no idolátrico a la distancia? Sí, pero no a través del lenguaje predicativo. El lenguaje en tanto tal no coincide enteramente con la estructura predicativa, con la asignación de los valores de verdadero y falso. Dionisio presenta aquí el discurso de la alabanza, donde «la renuncia del sentido da a pensar la dirección in-sensata de una significación excesiva», dice Marion, o de un modo todavía más condensado: «La distancia no sólo perturba el sentido, sino que también lo suscita. El tiro de aire de la distancia despliega el sentido en nombre de lo insensato que queda infinitamente por significar<sup>12</sup>». La alabanza no clausura la diferencia de la distancia en una significación, sino se demora en su separación. En términos levinasianos, la alabanza sabría del lenguaje como *Decir*, como puesta en relación sin relación, anterior y más allá del *Dicho*<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 117.

<sup>13</sup> El *Decir* en Lévinas, escribe Miguel García-Baró, se da como «[...] Una referencia, una palabra dirigida al Otro, que no lo nombra como un caso de nada, sino que lo llama o invoca y, sobre todo, lo saluda. Un encuentro que es de suyo, sin mediación alguna de representaciones y signos, expresión del encuentro, decir. El decir, así, pues, manifestándose, más acá de toda palabra general dicha, como la deposición de todo poder, como la paz», en «La Religión como inocencia», *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Número 1, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, Madrid, 1996, p. 78.





Esta ampliación de los oficios de lenguaje más allá de la predicación o descripción de la realidad no sólo recuerda a Lévinas, sino también a la diferencia que enuncia Austin entre actos de habla *constatativos* y *realizativos*<sup>14</sup>, las palabras como información sobre el mundo y, por otro lado —separación cuya convención Austin se encarga de relativizar, pero válida para dar cuenta del «cambio de paradigma» importantísimo que abre— la palabra como modo de hacer, de realizar cosas. Y es el propio Marion quien procede muy pronto a una explicación de la alabanza de Dionisio con las categorías de Austin. En principio sería fácil inscribir la alabanza en la categoría de acto realizativo, ni verdadero ni falso, desgajado de su supuesto principal oficio de dar cuenta del mundo. Pero Marion no está de acuerdo. La sutileza de su reflexión descubre pronto las implicaciones que tendría adscribir la alabanza al lenguaje performativo. Para que el acto realizativo sea satisfactorio, el enunciante debe reunir una serie de condiciones que garanticen la efectividad de su acto, estar investido de un reconocimiento específico que le autoriza a emitir el performativo. Sólo el juez, ejemplifica Marion, puede declarar marido y mujer a una pareja en un determinado contexto. Ahora bien, la alabanza no necesita ninguna mínima cualificación ni distinción. Todos están llamados a ella. Y la pregunta que debe seguir viene casi sola: «¿Quién o qué garantizará una calificación universal e infinitamente variada según la infinidad de nombres [...] que sostienen la alabanza?»<sup>15</sup>. Esa cualificación es responsabilidad de la distancia, del Requerido mismo por la alabanza. Por eso, afirma Marion, si tuviéramos que considerar la alabanza como un realizativo, habría que situarlo en la dirección de la distancia hacia el requiriente y no al revés. Es más, la alabanza no persigue objetivarse en un hecho; podríamos decir que la alabanza es un realizativo que no «hace nada». Se sitúa sin efecto en el camino irrecorrible de la distancia, «en suspenso, y su realización apunta de algún modo a separarlo del locutor, a hipostasiarlo, o al menos a estructurarlo con el rigor necesario para que sostenga la hipóbole de la distancia de la Bondad<sup>16</sup>». En el sostenimiento del exceso de la distancia la alabanza se separa del requiriente, el cual no persiste como enunciante que busca la efectividad de un realizativo sino que acaba entregándose en la alabanza como un don que recorre la distancia:

De tal manera que en última instancia, el discurso de alabanza no reabsorbe el enunciado en su realización por el locutor, sino que absorbe al locutor en la realización del don por parte del enunciado<sup>17</sup>.

En esta explicación del lenguaje de la alabanza con las categorías de Austin se hace visible el estatuto excepcional que posee la alabanza en tanto acto realizativo.

---

<sup>14</sup> Cf. J.L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. G.R. Carrió y E.A. Rabossi, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1998.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 180.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 181.

<sup>17</sup> *Ibidem.*



Junto a ello, Marion ve en las *Investigaciones filosóficas*<sup>18</sup> de Wittgenstein una oportunidad para defender la alabanza frente a posibles descalificaciones de una concepción del lenguaje procedente del neopositivismo o de un cientifismo ingenuo. La concepción de los «juegos de lenguaje» ha mostrado cómo la significación y el sentido han de abordarse desde la forma de vida específica de cada juego de lenguaje y no en una presunta representación del mundo en el orden del sujeto-objeto. Marion, aunque se limita a señalar un camino, el de la investigación de lenguaje de la oración a partir del segundo Wittgenstein y su igualación con el de la alabanza, no termina sin apuntar una asombrosa consecuencia: los juegos del lenguaje dependerían de la alabanza en tanto que en ésta cristaliza el don de la distancia, todos los *Sprachspiele* desarrollan la distancia, pero el de alabanza, de un modo ejemplar.

La postura de Derrida al respecto, en cambio, cuestiona que la alabanza sea ajena al lenguaje predicativo y a categorías ontológicas. Es cierto que la forma de su predicación es distinta, singular, pero no por ello deja de ser su estructura interna la de «decir algo de alguien». En este «decir de» vemos que se hace problemática la adscripción de la alabanza, en su estructura, a lo que Lévinas llama el *Decir*. Pero no sucede lo mismo con la oración. Marion se habría apresurado a equiparar, a hacer prácticamente sinónimas oración y alabanza. Para Derrida, a propósito de la oración sí puede hablarse de un *decir* del todo «ante-predicativo». La oración se sostiene como pura interpelación o apóstrofe sin discurso descriptivo sobre aquel a quien interpela. Mientras que «la alabanza cualifica y determina la oración, *determina* al otro. Aquel al que aquella se dirige, se refiere, invocándolo incluso como fuente de oración»<sup>19</sup>. La alabanza se vincularía a la oración, sí, pero como discurso suplementario que la precede o la sigue, que la incita o la prepara, pero que no puede confundirse con ella. Los actos realizativos pueden estar imbricados con predicación constatativa, y así puede pensarse la vinculación sin identidad entre oración y alabanza. La identificación de la oración cristiana se distingue de cualquier otra por la «denominación del Dios *trinitario*», lo cual demuestra de nuevo el margen predicativo de la alabanza, su «decir algo de» que lo diferencia de la oración.

Antes de proseguir con la respuesta de Marion, detengámonos un momento para tratar de comprender mejor qué está sucediendo en esta franja del (des)encuentro entre Derrida y Marion, que tiene lugar a propósito de lecturas distintas de Dionisio. Esta divergencia no es sólo eso, diferentes modos de leer. ¿Qué se oculta tras la insistente preocupación lectora y escritora de Derrida a propósito de Dionisio sino la búsqueda de la salvaguarda de la distancia y la destrucción de los ídolos? ¿Y cuál es el proyecto filosófico de Marion? A estas preguntas responde el propio Derrida:

Los dos títulos citados [*Dios sin el ser* de Marion y *De otro modo que ser* de Lévinas] muestran el camino hacia dos grandes respuestas a la cuestión que yo quisiera plantear: ¿cómo no hablar? ¿Cómo no decir? Dicho de otro modo y sobreentendido: ¿cómo no decir el ser (*how to avoid speaking of being*)?<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cf. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt A.M., 2003.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 43.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 17.

Estas preguntas y esta búsqueda no sólo pertenecen a esta conferencia en Jerusalén sobre teología negativa, sino que se halla presente, de modo más o menos implícito, ya en textos de los años sesenta, para empezar, en el importante «Violencia y metafísica<sup>21</sup>» sobre Lévinas.

Con ello llegamos al momento de recusar aquel juicio rápido de Marion sobre la diferencia derridiana y sus implicaciones exclusivamente ateas. Recordemos cómo daba Marion un salto y deducía que la deconstrucción no dejaba la cuestión abierta de «cualquier otro Dios» que no fuera el que la filosofía occidental ha pensado como ente perfectísimo. Afirmación muy matizable, como hemos tratado de sugerir y como el propio Marion da a entender en textos posteriores. Uno de esos textos, quizá donde el «tono profético de la deconstrucción», para decirlo con Alberto Sucasas<sup>22</sup>, se hace particularmente audible, es *Dar la muerte* (1999), que expone una especial lectura de episodio bíblico del sacrificio no consumado de Isaac, así como de la interpretación kierkegaardiana del mismo. Ahí nos adentramos, entre otras vías vertiginosas, por la relación entre el secreto, la segregación hacia un espacio interior que acaba difiriendo conmigo dentro de mí y un Dios sin el ser que me llama en el secreto<sup>23</sup> o que hace del secreto el lugar dentro de mí donde adviene la llamada; o la relación con un cualquier totalmente otro que puede ser también la relación con un Dios que se retracta, y que en ese dar un paso atrás ha roto todas las categorías, la posibilidad de aplicar categoría. La relación entre deconstrucción y fe judía, la fe mesiánica en un porvenir improgramable, y la deconstrucción misma como justicia<sup>24</sup>, así como el vínculo entre fe y saber<sup>25</sup>, exigen problematizar la primera recusación de la diferencia hecha por Marion.

Volvamos ahora a donde lo habíamos dejado, el turno es ahora de Marion, que responde sistemáticamente a Derrida en el último ensayo de su libro *De surcroît* (2001), titulado «Au nom ou comment le taire<sup>26</sup>». Para empezar, el sintagma «teología negativa» es equívoco como guía de la discusión, puesto que en Dionisio y en la teología cristiana no se trata de confrontar la negación con la afirmación, sino de entregar una nueva vía, un tercio excluso que no se deja determinar como afirma-

<sup>21</sup> En *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-210.

<sup>22</sup> Cf. «De un tono profético adoptado recientemente en deconstrucción», en A. SUCASAS, *Memoria de la ley*, Riopiedras, Barcelona, 2002.

<sup>23</sup> La cuestión del secreto no es en el «pensamiento de la escritura» en absoluto secundaria o un mero «residuo literario». Antes bien, la condición de toda escritura e incluso de lo que institucionalmente pasa por literatura tendría un lazo obligado con la experiencia de la segregación, el separarse y el diferir, incluso consigo mismo, del secreto. Para guardarlo con el lector me permito aconsejar la lectura del ensayo de Derrida «La literatura segregada. Una filiación imposible», en el libro del mismo autor *Dar la muerte*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, 2000.

<sup>24</sup> Cf. DERRIDA, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. P. Peñalver y A. Barberá, Tecnos, Madrid, 1997.

<sup>25</sup> Cf. DERRIDA, *Foi et Savoir*, Seuil, París, 2000; véase también de John CAPUTO, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Indiana University Press, 1997.

<sup>26</sup> «Au nom ou comment le taire», en *De surcroît*, PUF, París, 2001, pp. 155-195.

ción o negación<sup>27</sup>. La tercera vía no es otra que la *de-nominación*, en su doble sentido de nombrar y desdecir el nombre, que no dice nada de ningún hecho y que «suspende el imperio de los valores de verdad<sup>28</sup>» propios de la lógica.

Por otro lado, el desacuerdo con Derrida en lo que respecta a la interpretación de la *hyperousias* es explícito: «El *hyper* no establece ni la esencia ni el conocimiento, sino lo transgrede en vista de una alabanza de lo que precede y hace posible toda esencia<sup>29</sup>». Así, Marion no ve por qué distinguir entre alabanza y oración como modo de evadirse del lenguaje predicativo y ontológico, pues la oración no puede proferirse sin dar un nombre, por más impropio que éste sea. La impropiedad de este nombre sin predicación lógica se enuncia en Dionisio con las marcas del *como* o el *en tanto que*, es decir, invocando indirectamente lo invisible a través de un nombre impropio de lo visible. Marion considera que la alabanza y la oración se articulan según una función puramente pragmática. Es más, la teología cristiana como tal, desde los apologistas del siglo II hasta santo Tomás incluido, habrían tratado de proteger lo innombrable invocado por la *de-nominación* frente a un concepto idolátrico que lo convirtiera en una determinación del ser, dígase *causa sui*, ente perfectísimo, sustancia y más tarde, en la filosofía moderna, en Razón suficiente. Marion expone una asombrosa serie de citas y testimonios de la teología cristiana que conducen a plantear un acuerdo contextual entre teología y deconstrucción: «Aquí deconstrucción y teología pueden ponerse de acuerdo, en lo que atañe a recusar al mismo adversario —no el teólogo ortodoxo, sino al arriano, único auténtico metafísico de la presencia...—<sup>30</sup>».

Si los juicios de Marion sobre las implicaciones de la *diferancia* deben ser problematizados en vista de la fe que anima la deconstrucción, la posición de Derrida frente a la teología negativa o la teología sin más es recusada por Marion en el debate y en buena parte de su trabajo filosófico<sup>31</sup>. El acuerdo o la complicidad posible entre teología y deconstrucción, como acaba sugiriendo el propio Marion, promete un trabajo filosófico apasionante.

## 2. EL DON: LO IMPOSIBLE O LA MANIFESTACIÓN SIN PRESENCIA

En la renovación de la filosofía propuesta por Jean-Luc Marion, la libertad de la donación dice un principio absoluto más acá de los escombros de la metafísica

---

<sup>27</sup> De ahí que, por fidelidad a Dionisio, Marion prefiera denominarla «teología mística», cf. «Ce qui ne se dit pas- l'apophase du discours amoureux», en *Le visible et le révélé*, Cerf, París, 2005, pp. 119-142.

<sup>28</sup> *De surcroît*, p. 168.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 169.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 185.

<sup>31</sup> Buenos ejemplos de ello tenemos en la interpretación del famoso argumento de san Anselmo y de la cuestión del ser en santo Tomás; véase por ejemplo Marion, «L'argument relève-t-il de l'ontologie?», en *Questions cartésiennes*, PUF, París, 1991, pp. 221-258.





como nihilismo. La fenomenología, que ha de tomar el relevo de la agotada metafísica<sup>32</sup>, tendría el mérito de ese descubrimiento: la donación (*Gegebenheit*<sup>33</sup>) como último principio absoluto para la filosofía. Y, sin embargo, ni Husserl ni Heidegger habrían alcanzado a radicalizar la donación como absoluto. Husserl no habría desligado la donación de la figura del objeto. La adjudicación universal de la forma objeto para cada fenómeno<sup>34</sup> limita la libertad de la donación, que desborda el paradigma del objeto. La objetividad no sería el horizonte límite de la donación<sup>35</sup>. Heidegger, sobre todo en su conferencia *Zeit und Sein* (*Tiempo y Ser*), habría tratado de pensar la diferencia entre ser y ente a partir de la donación, basándose en una meditación sobre la expresión alemana *Es gibt* (literalmente «eso da», que se traduce al castellano como *hay*). Si los entes son (*sind*), el ser da (*gibt*). Pero este intento de pensar el ser no como causa o como fundamento (*Ursache* o *Grund*), sino según la donación, es pronto bloqueado por la nueva figura enunciada para decir el ser, el *Ereignis*, «acontecimiento apropiador», según una de las traducciones posibles.

El paso de Marion por encima de estas limitaciones de la donación es sorprendente: la donación no pertenece en exclusiva ni al horizonte del objeto ni al del ser. La donación no es ni un objeto ni un ente presente o subsistente (*vorhanden*) ni un útil a la mano (*zuhanden*<sup>36</sup>). El cuadro o el libro, por ejemplo, no agotan su efecto en la forma de objetos subsistentes, la imagen que da el cuadro trasciende la suma de características de su subsistencia; el libro, en tanto cuerpo físico o ente, no coincide con la vivencia del sentido que me es dado en su lectura. Y ninguno de los dos, ni el cuadro ni el libro, tienen como función servir de herramientas o de útiles para un don distinto de su donación de sí. La nada y la muerte<sup>37</sup> se dan sin mostrarse según la entidad o la objetualidad; hablar de ellos como de una no-donación ya exigiría que ésta, a su vez, nos fuese de algún modo dada. La reducción a lo dado encuentra por tanto en la donación un absoluto.

Es importante señalar la diferencia entre lo dado (*donné*) y la donación (*donation*), el acto de dar que, en tanto tal, se retira del don. Escribe Marion:

La paradoja de la donación mantiene esa asimetría del pliegue: lo dado, salido del proceso de la donación, aparece, pero deja disimulada la donación misma, que se vuelve enigmática<sup>38</sup>.

La relación entre lo *dado* y la *donación* ha sido objeto de crítica, por ejemplo para D. Janicaud, quien opina que la mención del fenómeno como dato no debe

---

<sup>32</sup> MARION, «Métaphysique et phénoménologie -une relève pour la théologie», en *Le visible et le révélé*, Cerf, París, 2005, pp. 75-98.

<sup>33</sup> Cf. E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie*, Felix Meiner, Hamburgo, 1986.

<sup>34</sup> Cf. *Réduction et donation*, pp. 220-227.

<sup>35</sup> Cf. *Étant donné*, PUF, París, 1997.

<sup>36</sup> Marion recupera el análisis heideggeriano de los entes de presencia efectiva y entes a la mano expuesto en *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübinga, 2001.

<sup>37</sup> Cf. *Étant donné*, §5. *Le privilège de la donation*.

<sup>38</sup> *Étant donné*, p. 100.



remittir a un acontecimiento distinto de una causa, de la que lo dado sería un mero efecto previsible y necesario. Pero ello no sería otra cosa que reinstalar la fenomenología en la metafísica de la que podía librarse, eso significa no haber radicalizado la reducción fenomenológica hasta el final. Marion propone, para pensar la donación como tal, determinarla según el don, la figura intersubjetiva del don. La hipótesis de Marion es que un modelo no causal del dar puede determinar una fenomenología no causal y metafísica de la donación<sup>39</sup>. Se trata de determinar todos los fenómenos a partir del don. ¿Qué motivos aduce Marion para justificar este paso? La vinculación semántica entre *donación* (*Gegebenheit*) y *don* (que en alemán daría *Gabe*, del verbo *geben*). Aquí la fenomenología va a tratar de orientarse según el don, como relación intersubjetiva. Según informa J. Caputo, en la mesa redonda que reunió a Derrida y Marion a fines de los noventa, Derrida expresó que no veía «continuidad semántica» entre la donación fenomenológica y el don en tanto fenómeno determinado que implica nociones intencionales como la generosidad o la gratitud. Como veremos, Derrida pretende con ello salvaguardar el don de una aparición universal asociada a la donación que podría anularla<sup>40</sup>.

Y no obstante, el paso por el don como vía para desarmar la causalidad que oprime la donación está inspirada en Marion por la lectura deconstructiva que Derrida<sup>41</sup> realiza del *Essai sur le don*, escrito por el sociólogo Marcel Mauss. En el análisis de Mauss el don es anulado y neutralizado, pues responde al esquema del intercambio económico. El modelo metafísico de la causa y el efecto es traducido al ámbito del círculo económico. Cada uno de los integrantes del proceso de reciprocidad ocupa el lugar de una de las cuatro causas que Aristóteles designa en la *Metafísica*: el donador, quien da, sería la causa eficiente; el donatario, quien recibe, funcionaría como causa final; el don es un producto de la combinación entre causa formal y material. La economía y la metafísica confluyen en la negación de la pérdida o don: ambos articulan un sistema perfectamente ordenado en el que cada cual devuelve lo que debe y recibe lo que da.

Ante el ensayo de Mauss, Jacques Derrida expone cómo el don, para *darse*, tendría que salir del círculo de la economía: sólo hay don si se pierde la reciprocidad. Lo cual implica la invisibilidad no sólo del donador y del donatario —pues de estar presentes, funcionarían como causas— sino la invisibilidad del don y su recibimiento. ¿Por qué? La sola conciencia de saberse donador ya colma la retribución de la «buena conciencia», ya anula el don con el bienestar recibido *a cambio*. No saber que se da, he ahí el don no devuelto. La recomendación del Evangelio de Mateo es la mejor síntesis de este pensamiento del don invisible: *que no sepa tu mano izquierda lo que hace la derecha, para que tu limosna quede escondida* (6, 3-4). El don, para

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>40</sup> Cf. CAPUTO, «Apôtres de l'impossible: sur Dieu et le don chez Derrida et Marion», en *Philosophie* núm. 78, junio del 2003, Les Éditions de Minuit, p. 38.

<sup>41</sup> Cf. *Dar (el) tiempo. La moneda falsa 1*, trad. C. Peretti, Paidós, Barcelona, 1995 [original en 1991].

Derrida, se da, si se da, como secreto incluso para uno mismo. El donatario deberá desaparecer, ser desconocido para evitar cualquier cálculo, y la mera visibilidad del don como objeto ya determina, para quienes lo ven, las condiciones de donador y donatario, por tanto del círculo económico de la reciprocidad. El don más allá de economía se nombra como lo *imposible*, la pérdida que, a nuestro juicio, es otro nombre para la diferencia<sup>42</sup>. La fuga de la reciprocidad implica al fin que el don no puede manifestarse como tal, no puede aparecer, ni al donatario, ni al donador, el don se da en lo invisible.

El punto de llegada de Derrida no es la afirmación de la invisibilidad del don y su imposibilidad. El movimiento del intercambio económico implica un tiempo determinado en el que el don no ha sido devuelto ni por tanto anulado, en el que el círculo no ha girado del todo sobre sí. El don consiste precisamente en esa diferencia temporal inscrita en el círculo económico, en el retardo en el que sólo provisionalmente habría pérdida, habría tiempo<sup>43</sup>. Ahí cabe recordar la afirmación de Lévinas: el tiempo es el otro<sup>44</sup>. La diferencia del don da el tiempo —explicitado en el título del libro de Derrida— y ese tiempo pone en marcha el círculo del intercambio.

Marion, a pesar de compartir el gesto deconstructivo sobre el texto de Mauss, cree que la postura de Derrida también bloquea, por contradictoria, el acceso a la donación. Su crítica se concentra en dos aspectos. Primero, si el don debe desaparecer en fidelidad a sí mismo como pérdida de la reciprocidad, entonces no cabe acceso del don a la donación, a una fenomenología de la donación. Pero, como vimos, una de las ideas en que ha insistido Marion como mínimo desde *Réduction et donation* es precisamente la desvinculación de la donación con respecto al horizonte del ser. Ya desde aquí —aunque se planteara en sentido inverso— la donación empieza a servir de guía a la descripción del don. El don, para darse, no tiene por qué identificarse con una presencia, ni por qué agotar su fenomenalización en tanto ente presente; el don puede darse *hors d'être*, fuera del ser.

Por otro lado, Marion ve una contradicción en el desdoblamiento de sentidos del «don» en el trabajo de Derrida: de un lado, se afirma como lo *imposible* que no puede aparecer sin anularse como don; por otro, el don es descrito como «condición de todo lo dado en general», ya vimos en ese sentido cómo el don da (el) tiempo, la estructura motriz que rige desde el exterior el intercambio económico. Marion observa aquí, en definición del don como condición, una vuelta al suelo fundamentador de la metafísica y las condiciones de las que la donación quiere salir<sup>45</sup>.

La única salida a estos bloqueos, representados por Mauss y Derrida, es recibir la donación. No pensar el don como lo que no es, sino positivamente, en atención a la donación. He aquí la sorpresa. El acercamiento al don obedecía a la búsqueda de un modelo no causal-metafísico para la donación, pero en el camino encontramos

<sup>42</sup> Cf. *Márgenes de la filosofía*, op. cit.

<sup>43</sup> DERRIDA, *Dar (el) tiempo*, op. cit.

<sup>44</sup> Cf. *El tiempo y el otro*, trad. J.-L. Pardo, Paidós, Barcelona, 1993.

<sup>45</sup> *Étant donné*, p. 117.



a la donación abriendo la posibilidad de comprensión no económica del don. Todo concepto del don carece de su recepción según el horizonte de la donación<sup>46</sup>.

La suspensión del donatario busca que éste no aparezca como causa final que hiciera del don un efecto. El anonimato del donatario indica una primera recusación de la causa final: dar a una organización social que repartirá los *donativos* en gente que jamás conoceré, por ejemplo. Los casos más evidentes los encontramos en el don dado al enemigo o al ingrato.

La reducción del donador, como suspensión de la causa eficiente, aparece por ejemplo en la herencia de quien ha fallecido: es imposible obtener ahí la devolución del don. El donador se desconoce como tal, desconoce el efecto de su don, que puede jugarse en su inconsciente o en lo incalculable del sentir del otro proveniente del don. Este no-saber atestigua la diferencia, la no-identidad del donador consigo mismo.

Esta no-identidad consigo es despertada en el donatario cuando vive el endeudamiento por un don que no podrá devolver; la imposibilidad de decir «yo no debo nada a nadie» no anula el don, sino manifiesta su verdad. El donatario rompe así el principio de identidad y de Razón suficiente.

La tercera reducción es la del don mismo. Darnos nosotros mismos al otro, un poder, la palabra o un juramento no es entregar ningún objeto subsistente o utilizable, la visibilidad de la promesa es nula hasta su cumplimiento, pero eso no la anula como don. Marion llega a afirmar en ese contexto que la riqueza de un don es «inversamente proporcional a su visibilidad de objeto».

Para Derrida, afirmar la imposibilidad del don reside en el presupuesto de que toda manifestación queda vinculada a la presencia y a la ontología como economía sin pérdida, por ello también, sin diferencia o alteridad. Salvaguardar la diferencia y la apertura a lo otro como otro, vocación de la deconstrucción como práctica de la hospitalidad, se dice también como la extradición del don del horizonte del ser. A partir de una rigurosa lectura de Husserl, Marion, en cambio, ha desvinculado la donación de la ontología, por ello cabe una manifestación de lo imposible, de lo que llama un *fenómeno saturado*, dado de hecho sin por ello recaer en la economía de la metafísica o en la segunda idolatría del ser postmetafísico de Heidegger<sup>47</sup>.

Queda ahora vincular las aporías del don con lo relativo al discurso de alabanza y la relación futura entre deconstrucción y teología; en ello se hace indispensable abrir la reflexión al lugar de la herencia judía y cristiana y por supuesto su continuidad como lo judeo-cristiano en el fondo mismo de lo que aquí se pone en juego. Se trata, como apunta J. Caputo, de «dos figuras mesiánicas distintas, que corresponden a dos experiencias diferentes de lo imposible<sup>48</sup>».

<sup>46</sup> Ibídem, p. 119.

<sup>47</sup> Cf. «La double idolâtrie», en *Dieu sans l'être*, *op. cit.*, pp. 39-80.

<sup>48</sup> CAPUTO, *art. cit.*, p. 34.