

En el umbral de la filosofía: teología y cristianismo en Jean-Luc Marion

On the Threshold of Philosophy: Theology and Christianity in Jean-Luc Marion

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v16i38.730

Francisco Novoa-Rojas
Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile
fnovoa@ucsc.cl
Orcid.org/0000-0002-0451-0599

Fecha de recepción: 20/05/2025 • Fecha de aceptación: 02/08/2025

Resumen

El presente artículo analiza el estatuto filosófico de la fenomenología de la donación en Jean-Luc Marion, abordando su relación con el pensamiento cristiano y la teología. Lejos de realizar una teología encubierta, Marion delimita con rigor el espacio entre filosofía y teología, proponiendo que la fenomenología puede describir la revelación como fenómeno saturado sin asumir sus contenidos doctrinales. A partir de una reconstrucción del debate histórico sobre la filosofía cristiana y de un análisis crítico de la fenomenología marioniana, se defiende que el cristianismo actúa como horizonte epistémico privilegiado desde el cual ciertos fenómenos encuentran su forma más plena de aparición. El texto sostiene que la lógica del don y de la saturación

Abstract

This article analyses the philosophical status of the phenomenology of donation in Jean-Luc Marion, addressing its relationship with Christian thought and theology. Far from engaging in covert theology, Marion rigorously delimits the space between philosophy and theology, proposing that phenomenology can describe revelation as a saturated phenomenon without assuming its doctrinal contents. Based on a reconstruction of the historical debate on Christian philosophy and a critical analysis of Marionian phenomenology, it is argued that Christianity acts as a privileged epistemic horizon from which certain phenomena find their fullest form of appearance. The text maintains that the logic of gift and saturation allows philosophy to open

permite a la filosofía abrirse a lo que excede toda constitución, sin abandonar su estatuto metodológico. Así, Marion se sitúa en el umbral entre filosofía y cristianismo, conservando su autonomía filosófica, pero reconociendo la fecundidad heurística del horizonte cristiano.

Palabras clave

Cristianismo, fenomenología, Jean-Luc Marion, revelación, teología.

itself to what exceeds all constitution, without abandoning its methodological status. Thus, Marion stands at the threshold between philosophy and Christianity, preserving his philosophical autonomy while recognizing the heuristic fruitfulness of the Christian horizon.

Keywords

Christianity, Jean-Luc Marion, phenomenology, revelation, theology.

Introducción

La fenomenología contemporánea ha redescubierto la pregunta por los límites entre filosofía y teología de un modo tan radical que hablar de un *umbral* se vuelve casi inevitable. Jean-Luc Marion ocupa en ese redescubrimiento un lugar estratégico: su *fenomenología de la donación* afirma que lo dado se impone antes de cualquier horizonte ontológico, obligando a la filosofía a repensar su propio método (Gschwandtner, 2007).

Desde ese punto de partida, el presente estudio propone mostrar cómo la fenomenología marioniana funciona como propedéutica a una comprensión específicamente del pensamiento cristiano, sin convertirse por ello en teología. Para justificar esa hipótesis, la introducción que sigue recorre el problema histórico de la *filosofía cristiana*, repasa el estado actual del debate y señala la originalidad del planteamiento de Marion.

La posibilidad misma de una filosofía *bajo la luz de la Revelación* se convirtió, entre 1931 y 1936, en el centro de un intenso intercambio en la filosofía francófona. Sadler (2012) reconstruye aquel enfrentamiento, y subraya que la cuestión jamás se redujo a un simple choque entre *racionalistas* y *tomistas*, sino a una constelación mucho más rica de posiciones: Emile Bréhier negó de plano que pudiera hablarse de una filosofía propiamente cristiana, pues la fe —decía— no aporta conceptos nuevos, sino verdades sobrenaturales inaccesibles a la razón y, por tanto, irrelevantes para el filosofar (1931: 133). Para él, allí donde interviene la Revelación cesa la autonomía de la investigación racional. Sin embargo, Étienne Gilson, por el contrario, sostuvo que la Revelación ha generado auténticas *invenciones conceptuales* (por ejemplo, *creatio ex nihilo*) que la sola razón no habría discernido; por eso cabe hablar de filosofías históricamente cristianas, aunque la razón conserve su lógica propia (2007: 29).

Más allá de esa polaridad, el siglo XX vio surgir intentos de síntesis. Juan Pablo II (1998, n. 17), en la encíclica *Fides et Ratio*, afirma que la fe *no sofoca* a la razón, sino que la impulsa a perseguir toda la verdad sobre el hombre y sobre Dios, postulando así un modelo de cooperación crítica que sigue inspirando la discusión actual. En el mismo horizonte, Claude Bruaire (1992: 132) advierte que la afirmación cristiana de un Dios que entra en la historia constituye una *provocación* para la lógica de la pura razón, pero lejos de invalidarla, la obliga a ampliar sus propios criterios de inteligibilidad.

En el ámbito contemporáneo y en relación con el pensamiento cristiano, Jean-Luc Marion es uno de los representantes más destacados, principalmente conocido por su original desarrollo del método fenomenológico en torno al concepto de donación y el fenómeno saturado. Este planteamiento se inscribe en una línea de pensamiento que hereda críticamente la tradición husserliana y heideggeriana (Serban, 2016), pero que introduce una ruptura decisiva: la reducción ya no se efectúa hacia la conciencia trascendental (Husserl), ni hacia el ser (Heidegger), sino hacia la donación misma. Marion afirma explícitamente que la fenomenología debe avanzar más allá del horizonte del ser, para encontrarse en un ámbito que él califica como anterior y más originario: el de la donación. Como él mismo escribe: “ya no se trata de ser, en un régimen de reducción. ¿Por qué? Porque el ser nunca interviene para permitir la donación absoluta, en la que no desempeña papel alguno” (Marion, 2010b: 69). Este movimiento supone un giro radical en el abordaje filosófico, donde la fenomenología no se limita a describir objetos o fenómenos ya constituidos, sino que se dedica a captar lo dado en tanto que dado (*le donné en tant que donné*).¹

Como sostendremos en el presente escrito, Marion sostiene que la fenomenología, sin devenir teología, puede ofrecerle a esta un lenguaje riguroso para pensar lo dado como don. No se trata, en su propuesta, de construir una teología encubierta, sino de permitir que la teología se lleve a cabo según la lógica del don, dotándola

1 Sobre el uso de la partícula *en tant* como elemento fundamental en la fenomenología de Jean Luc Marion, véase Bassas (2008).

de herramientas metodológicas propias de una fenomenología que radicaliza la donación. Por ello, Marion preserva el límite entre el campo teológico y el fenomenológico, subrayando que el fenómeno saturado —incluso cuando se trata del fenómeno de Dios— no exige un juicio doctrinal, sino una descripción fiel a su exceso de aparición (Marion, 2013: 329). Esta perspectiva responde críticamente al llamado *giro teológico*, término acuñado por Dominique Janicaud (2000) para designar lo que considera una desviación respecto de la pureza metodológica de la fenomenología. No obstante, dicho giro ha adoptado nuevas formas en las últimas décadas. A partir del trabajo de Gondek y Tengelyi (2011), se ha propuesto el concepto de *fenomenología acontecimental*, una orientación que se ve interpelada por fenómenos que exceden toda anticipación y cuya manifestación se impone como una irrupción incontrolable. En este contexto, autores como Jean-Luc Marion han renovado el vínculo entre fenomenología y teología. Es por esto por lo que lecturas sistemáticas recientes —como la Ch. M. Gschwandtner (2007), que rastrea el motivo de la *excesividad* a lo largo de toda la obra marioniana— destacan que su intención no es *teologizar* la fenomenología, sino mostrar que la fenomenicidad puede abrirse a modos de aparecer hasta ahora impensados.

Frente a esos debates, el presente artículo defiende que la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, aun preservando rigurosamente su estatuto filosófico y sin convertirse en teología, funciona como un umbral o propedéutica que privilegia el horizonte cristiano: al describir la revelación como fenómeno saturado y al mostrar la caridad (y otras nociones propiamente cristianas) como heurísticas de nuevos modos de aparecer, Marion otorga al cristianismo un lugar epistémico singular desde el cual la filosofía se expande sin dejar de ser filosofía.

De ahí se deriva un doble objetivo: en primer lugar, reconstruir cómo la donación marioniana delimita —sin anular— el espacio entre filosofía y teología. En segundo lugar, mostrar que esa delimitación opera, en la práctica, como una propedéutica al pensamiento cristiano, privilegiándolo respecto de otros marcos religiosos sin reducirse al discurso dogmático. Su relevancia es metodológica, no confesional: ofrece un criterio de hospitalidad para fenómenos que

exceden la constitución sin teologizar el método, ensancha el repertorio de casos límite con los que la fenomenología prueba su rigor y aclara que “filosofía cristiana” nombra un uso heurístico del método, no una escuela cerrada.

El artículo se estructura en tres apartados. En primer lugar, se examina el estatuto fenomenológico de la teología en la obra de Jean-Luc Marion, prestando especial atención a cómo la noción de fenómeno saturado permite pensar la revelación sin disolver el método fenomenológico en un discurso teológico. En segundo lugar, se reconstruye el debate histórico sobre la filosofía cristiana, desde las controversias entre Bréhier y Gilson hasta las reflexiones contemporáneas, para mostrar cómo Marion reformula esta noción a partir de una fenomenología del don. En tercer lugar, se evalúa críticamente el lugar que ocupa el cristianismo en su pensamiento, interrogando si la orientación hacia la revelación trinitaria compromete la pretendida neutralidad del método. A través de este recorrido, el artículo sostiene que la fenomenología marioniana no se convierte en teología, pero tampoco puede considerarse plenamente ajena al horizonte cristiano que ella misma activa como posibilidad última del aparecer de forma propedéutica.

El estatuto fenomenológico de la teología en Jean-Luc Marion

La propuesta de Marion adquiere una relevancia particular en relación con el límite entre filosofía y teología, cuestión que constituye un punto clave en su obra, especialmente en *Dieu sans l'être* (2016a) y *Étant donné* (2013). Marion sostiene que la fenomenología no invade el territorio teológico, sino que más bien clarifica rigurosamente la frontera entre ambos discursos. Su planteamiento descansa sobre una distinción esencial: mientras la teología habla desde la Revelación, la fenomenología lo hace exclusivamente desde la experiencia de la donación. Esta distinción, lejos de separar irreconciliablemente ambos ámbitos, los pone en una relación fructífera donde cada uno se esclarece gracias al otro, custodiando cuidadosamente su propio espacio metodológico y conceptual.

Sin embargo, la noción de donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion ha sido objeto de múltiples críticas que buscan invalidarla no desde dentro del método fenomenológico, sino desde una supuesta contaminación teológica. En *Étant donné* (2013), Marion responde con firmeza a estas objeciones, que le atribuyen una conceptualización saturada por presupuestos teológicos. Frente a esto, Marion defiende la legitimidad estrictamente fenomenológica de la donación y, además, revela que es precisamente la falta de argumentos internos al método lo que empuja a sus críticos a situar su propuesta en el terreno de la *metaphysica specialis*. En *Étant donné*, responde:

Sin embargo, frente a la donación justamente cabe decir: o bien se advierte en lo que ella da —y entonces no tiene nada de abstracto, puesto que da todo lo que es y lo que aparece—, o bien se considera como el puro proceso de la fenomenicidad misma —y su abstracción necesaria responde a la abstracción de la reducción o de toda primera verdad filosófica. [...] La donación dependería también inversamente de un esquema sobrecargado de sentido, por medio de un préstamo indiscreto de la teología o siguiendo quizá tan sólo “una teología posible” (a la vez preparada y retenida). Lo que sorprende en estas afirmaciones es evidentemente que la crítica ignora que la noción de donación no tiene necesidad alguna, desde Husserl, de una carga teológica, sea cual sea, para intervenir en fenomenología: la donación juega en la fenomenología con pleno derecho, permanentemente y como en casa. Pero, entonces, ¿por qué intentar descalificarla, asignándole un origen teológico (suponiendo, por supuesto, que la teología implique en sí una descalificación)? Porque descalificarla en el terreno mismo de la fenomenología resultaba demasiado delicado, incluso imposible. De ahí viene el esfuerzo por asignar un estatuto pre-fenomenológico a la donación, reenviándola a la teología para interpretarla así en términos tan metafísicos y tan poco husserlianos que apenas son pensables, hasta el punto de hacer creer que la cuestión de la donación repetiría trivialmente la problemática de la *metaphysica specialis* y merecería esta advertencia: “[...] no debemos olvidar tampoco que la *epokhé* afecta

igualmente las posiciones y proposiciones de la *metaphysica specialis*, la naturaleza del alma, del mundo y de Dios”. Veredicto: no sólo la donación caería bajo la acción de la *epokhé* como todos los enunciados trascendentes, sino que se encontraría también entre los entes privilegiados por la *metaphysica specialis* — a partir de y según la causalidad y la efectividad (2008: 136-138).

En este pasaje, Marion responde a la crítica (Janicaud, 2000) que intenta sacar la noción de donación del terreno de la fenomenología, acusándola de ser o demasiado vacía o demasiado cargada de sentido teológico. Por un lado, Marion (2008) señala que Janicaud dice que la donación sería una abstracción sin contenido, una especie de experiencia cada vez más delgada que se disuelve en negatividad. Por otro lado, acusa su propuesta de estar contaminada por ideas teológicas, como si importara subrepticamente nociones propias de la fe o de la revelación. Aunque estas críticas parecen contradictorias, tienen algo en común: buscan deslegitimar la donación evitando discutirla en sus propios términos, es decir, dentro del marco fenomenológico.

Lo que hace Marion es mostrar que esta estrategia es profundamente incoherente. En lugar de aplicar el método fenomenológico —que consiste en describir lo que se da tal como se da—, se termina imponiendo a la donación un marco externo, concretamente el de la *metaphysica specialis*. Con eso, el acto de dar parece deslizarse hacia la figura de una causa o principio oculto tras los fenómenos, justo lo que Marion pretende excluir, ya que concebir la donación como causa significaría recaer en la lógica de la fundación metafísica, que exige justificar lo real mediante un fundamento anterior (Marion, 2023). Pero la propuesta de Marion va en la dirección opuesta: mostrar que lo dado no necesita justificarse, que su aparecer no requiere un principio detrás, sino que puede ser acogido tal cual, en su exceso.

Por eso, Marion insiste en que la donación no es una idea importada desde la teología, sino una categoría plenamente legítima dentro de la fenomenología. De hecho, él no plantea que la donación venga desde afuera del método, sino que ya está presente en Husserl, como una posibilidad implícita que ahora se desarrolla con más claridad (Inverso, 2018). En este sentido, no se trata de teologizar

la fenomenología, sino de hacerla más rigurosa en su fidelidad a lo dado. Marion va incluso más allá: sostiene que no solo la donación no es suspendida por la reducción, sino que esta la intensifica (Zheng, 2022). Cuanto más se aplica la reducción fenomenológica, más claramente aparece la donación. Al final, lo que Marion pone en evidencia es que la crítica se refuta a sí misma. Si la donación realmente fuera parte de la *metaphysica specialis*, entonces tendríamos que decir lo mismo de Husserl o incluso de Heidegger, lo cual es absurdo. En el fondo, esta crítica revela una dificultad más profunda: aceptar que puede haber fenómenos que no se dejan reducir a nuestras categorías tradicionales, fenómenos que exceden nuestras formas habituales de entender lo real. Y ahí es donde la donación, lejos de ser un problema, se convierte en una oportunidad para ampliar los límites mismos de la fenomenología.

La acusación de que Jean-Luc Marion hace teología encubierta bajo el ropaje fenomenológico pierde fuerza cuando se examina el modo en que él mismo traza la frontera entre ambos discursos. En *Dieu sans l'être* (2016a), Marion establece explícitamente que no pretende realizar teología en sentido dogmático o sistemático, sino una reflexión filosófica que asume el estatuto de la posibilidad del pensar de Dios sin reducirlo al ente. No se trata, pues, de hablar de Dios desde la fe revelada, sino de mostrar cómo el discurso filosófico puede abrirse a la posibilidad de pensar más allá del ser. Esto no equivale a una *teología negativa* en el sentido místico, sino a una fenomenología que lleva al extremo el método de la reducción, eliminando incluso el horizonte ontológico como condición previa de todo aparecer (Murga, 2024b: 283).

En *L'idole et la distance* (1977), Jean-Luc Marion entiende la teología negativa no como una negación del discurso sobre Dios, sino como una exigencia de transformación radical del lenguaje para que este no contradiga el misterio que intenta decir. Retomando la tradición de Dionisio Areopagita, Marion afirma:

Evidentemente, el objetivo de Dionisio no es rechazar todo discurso sobre Dios en favor de una apófasis dudosa, sino trabajar el lenguaje lo suficientemente profundamente como para que

ya no entre en contradicción metodológica con lo que se atreve a pretender decir: un discurso de alabanza, nos arriesgamos (1977: 12).²

La teología negativa no cancela el lenguaje, sino que lo purifica, lo somete a una exigencia de adecuación con aquello que es irreductiblemente trascendente. Como señala Pizzi (2020: 433-434), “la αἰτία, concepto que no puede ser identificado con la causalidad propia de la tradición metafísica, ya no nombra a Dios bajo la afirmación o la negación, sino que permite nombrar la ausencia del nombre de Dios”.

Marion sugiere que el verdadero lugar de una teología no idolátrica —y por tanto realmente apofántica— se encuentra en el reconocimiento de que no podemos apropiarnos de Dios como de un objeto conceptual. La idolatría conceptual propia de la onto-teología debe ceder ante una lógica distinta, la del don y de la revelación: “el discurso conceptual admite que no lo produce, ya que sólo alcanza su resultado último a través de la incidentalidad infundada de un yo que es tanto menos obvio por serlo” (Marion, 1977: 29). De ahí que Marion proponga no una negación del discurso, sino una conversión fenomenológica que reconozca en la negatividad el acceso mismo al Dios invisible.

A pesar de reconocer en la teología negativa una reserva respecto de la posibilidad de pensar a Dios, Jean-Luc Marion insiste en mantener una distinción clara entre la fenomenología y la teología. Según el propio autor:

La fenomenología describe posibilidades y no considera nunca el fenómeno de la revelación más que como una posibilidad de la fenomenicidad, que formularía así: si Dios se manifiesta (o se manifestara), se tratará de una paradoja de segundo grado; si tiene lugar la Revelación (de Dios por él mismo, teo-lógica), tomará la figura fenoménica del fenómeno de revelación, de la paradoja de paradojas, de la saturación de segundo grado. Jamás la Revelación (como efectividad) se confunde con la revelación

2 Salvo que se referencie una edición en español, todas las traducciones son propias.

(como fenómeno posible) —respetaremos escrupulosamente esta diferencia conceptual mediante su traducción gráfica. Pero la fenomenología, que debe a la fenomenicidad el llegar hasta ese punto, no va más allá y no debe nunca pretender decidir del hecho de la Revelación, ni de su historicidad, ni de su efectividad, ni de su sentido. No debe hacerlo pues, no solamente por querer distinguir los saberes y delimitar las regiones respectivas, sino de entrada porque no tiene los medios: el hecho (si lo hay) de la Revelación excede el dominio de toda ciencia, incluida la fenomenología; sólo una teología, y a condición de dejarse construir a partir de ese solo hecho (K. Barth o H. U. von Balthasar, sin duda en mayor medida que R. Bultmann o K. Rahner) podría eventualmente acceder a ella. Incluso si lo deseara (y, por supuesto, jamás fue el caso), la fenomenología no tendría el poder de efectuar un giro hacia la teología. Y hay que ignorarlo todo sobre teología, sobre sus procedimientos y sus problemáticas, para considerar tan siquiera esa inverosimilitud (2008: 381).

Así, Marion establece con firmeza los límites del quehacer fenomenológico frente a la teología, insistiendo en que la fenomenología no tiene ni la vocación ni la capacidad para acceder al hecho de la Revelación en su efectividad. Lo que le compete, afirma, es solo considerar la posibilidad de que un fenómeno como la Revelación pueda darse dentro del horizonte de la fenomenalidad, y en ese caso, describirlo como una *paradoja de segundo grado* o *saturación de segundo grado*. Marion distingue rigurosamente entre revelación como fenómeno posible (con minúscula) y Revelación como acontecimiento efectivo (con mayúscula), subrayando que la fenomenología no puede decidir sobre el estatuto ontológico ni teológico de este último, pues carece de los medios para hacerlo. Esta posición no solo preserva la autonomía de la fenomenología como saber filosófico, sino que también protege la especificidad de la teología, que, a diferencia de la filosofía, puede tratar el hecho de la Revelación si parte de él como principio. Al desautorizar todo intento de identificar la fenomenología con la teología o de hablar de un “giro teológico” efectivo, Marion también critica a quienes, según él, ignoran los

procedimientos propios de la teología al suponer tal conversión de la fenomenología. En concreto, el pasaje constituye una defensa de la fenomenología como disciplina rigurosa que, aunque puede llegar hasta el umbral del fenómeno de la Revelación, debe abstenerse de franquearlo, dejando esa tarea a una teología fundada en la fe. Como bien sintetiza Roggero (2017), Marion no propone una teología, sino una filosofía influenciada por lo religioso.

En efecto, Marion no confunde filosofía y teología. Al contrario, insiste en que ambas tienen regímenes diferentes de inteligibilidad y de validación. Mientras la teología se funda en la Revelación, es decir, en un contenido que se da desde un acto divino y se recibe en la fe, la fenomenología trabaja exclusivamente con lo que se da en la experiencia, en la medida en que aparece. Esta diferencia radical impide cualquier identificación o confusión metodológica. La fenomenología no puede validar proposiciones dogmáticas, ni la teología puede derivarlas de un análisis puramente fenomenológico. La relación entre ambas no es de subordinación ni de derivación, sino de contigüidad y, en algunos casos, de reciprocidad esclarecedora. Así, el francés insiste, especialmente en *Dieu sans l'être* (2016a), en que la escritura teológica tiene una característica particular: no es una escritura autorreferencial, sino una escritura que, en última instancia, se transgrede a sí misma al señalar constantemente más allá de su propio texto, hacia el Verbo encarnado. En sus palabras, la teología experimenta “el placer —a menos que no se trate de gozo— de transgredir el texto: de los *verba* al Verbo, del Verbo a los *verba*, incesantemente y tan sólo en teología, puesto que solamente en teología el Verbo encuentra en los *verba* un cuerpo” (2010a: 9). Este juego dinámico establece una relación viva y transformadora entre la palabra escrita y su referencia última, que es siempre excesiva respecto del texto mismo.

Así comprendida, la fenomenología de la donación no solo se distancia de toda teología dogmática, sino que radicaliza su propio método al confrontarse con el fenómeno límite por excelencia: la revelación. Para Marion, este fenómeno no es un contenido doctrinal, sino una saturación extrema de la aparición que pone en juego el exceso de la intuición sobre cualquier concepto. En sus palabras:

La revelación se inscribe en la fenomenología de la donación como un caso ciertamente excepcional, pero perfectamente coherente con todos los demás, el caso de un fenómeno que llevaría a su exceso el exceso de intuición sobre cualquier concepto (o cualquier conjunto de conceptos) supuesto para regularlo y constituirlo; sería así el caso de un fenómeno, o incluso el fenómeno saturado por excelencia, inconstituible y dador de sí mismo hasta el punto de mostrarse absolutamente en sí mismo y a través de sí mismo (2020: 57).

La revelación, así comprendida, no se impone como verdad de fe, sino como posibilidad fenomenológica radical, capaz de interrogar los límites mismos del aparecer. No se trata de postular un contenido trascendente desde la creencia, sino de constatar que hay fenómenos que, al darse, exceden las condiciones de posibilidad tradicionales —como la correlación entre intuición y concepto— y que, sin embargo, se muestran con un grado tal de intensidad que reconfiguran la estructura misma del aparecer.

En este sentido, la revelación no es algo que se agregue a la fenomenología desde fuera, como si proviniera de un sistema teológico anexo, sino que se constituye como un fenómeno que, al desplegar su saturación, lleva a la fenomenología a confrontar su propio umbral. Marion no exige que el filósofo crea en la revelación, sino que reconozca que esta puede *acontecer* como un fenómeno cuyo aparecer no está regulado por la constitución del sujeto, sino que lo antecede y lo afecta. En esta clave, el fenómeno de la revelación no solicita un asentimiento dogmático, sino una apertura metodológica al don de lo que se da incluso cuando se da como absolutamente inconstituible (*de soi*).³

3 Diversas lecturas, de cuño heideggeriano, han objetado que el aparecer —incluso cuando se piensa como donación saturada— acontece siempre ya en un horizonte interpretativo y no sólo es seguido por interpretaciones ulteriores. En este contexto, Marion reconoce una “hermenéutica interminable” en el nivel de la elucidación del sentido, mientras permanece abierta la discusión sobre la co-originariedad hermenéutica del aparecer mismo. En este artículo adopto una delimitación estrictamente metodológica: distingo entre el régimen del darse —que no se deja legislar por la constitución del sujeto— y su apropiación interpretativa en marcos históricos de comprensión. Esta

Lejos de rechazar esa posibilidad por exceder los límites tradicionales del aparecer, Marion invita a radicalizar la fenomenología desde su interior, reconociendo que puede haber fenómenos que se imponen precisamente por no poder ser constituidos, representados ni tematizados: “Lejos de que el *yo* restrinja fenomenológicamente la posibilidad de una revelación, ¿no deberíamos arriesgarnos a que tal vez el *yo* sólo pueda acceder a su propia posibilidad fenomenológica a partir de un don inconstituible, inobjetivable y anterior — tal vez incluso a partir de una revelación?” (Marion, 2016b: 31). De este modo, la revelación deja de ser pensada como un contenido cerrado para convertirse en una posibilidad estructural del aparecer, que no se impone desde fuera del método, sino que lo tensa desde dentro, forzando a la fenomenología a dar cuenta de aquello que se manifiesta no porque lo constituya un sujeto, sino porque se da más allá — y antes — de toda constitución posible.

Esta apertura se vuelve particularmente significativa en la figura del ícono, que Marion opone a la del ídolo conceptual (2016a: 45-46). Mientras este refleja la mirada del espectador y la satura con su presencia inmediata, el ícono remite más allá de sí, excede la mirada y desborda la representación produciéndose un cruce entre lo visible y lo invisible. Así, refiriéndose al ícono y la hermenéutica sin fin que desata, indica que “el fenómeno que nos acontece y sobreviene invierte el orden de la visibilidad, en cuanto ya no resulta de mi intención, sino de su propia contra-intencionalidad” (2010a: 111). Plantea, por tanto, que lo invisible no es una ausencia, sino una presencia que se da sin dejarse reducir a objeto, revelándose como rostro, carne, don. No se trata de una invisibilidad por defecto o carencia, sino de una modalidad de aparición que excede toda tematización objetiva y toda apropiación representacional. El ícono no ofrece una imagen para ser contemplada, sino una revelación de sí mismo que interpela. Así, lo invisible del ícono no oculta ni escapa, sino que se presenta en el modo de la elusión, de la huella, de la llamada que atraviesa la

distinción no pretende resolver la querella hermenéutica, sino sólo precisar que la tesis aquí defendida sobre la donación no excluye la historicidad de la recepción, aunque tampoco la subordina al sujeto. Un tratamiento exhaustivo requeriría una hipótesis adicional y desbordaría el objetivo del presente trabajo. Véase Mackinlay (2010).

visibilidad sin agotarse en ella. En este sentido, la fenomenalidad del ícono no anula la visión, sino que la transforma: se revela para acoger y no se reduce a su presencia, sino que expone la alteridad que se da en el exceso mismo del aparecer en su revelación.

La revelación, en este contexto, no es un contenido positivo ni un dato empírico, sino una manifestación desbordante que exige repensar el aparecer desde la lógica del don. Como fenómeno, no remite a una verdad dogmática asumida previamente, sino que se da bajo el régimen de la saturación, como un darse que excede toda posibilidad de constitución subjetiva y desborda las categorías del pensar. En este sentido, la fenomenología no se pronuncia sobre la efectividad de la Revelación —como acto histórico-teológico mediante el cual Dios se da a conocer a través de su Palabra—, sino que analiza la posibilidad formal de que tal fenómeno se muestre. Ahora bien, cuando la Revelación se da efectivamente como contenido de fe, lo hace no solo mostrando la Trinidad, sino haciéndolo según una lógica trinitaria:

La Revelación funda la Trinidad, porque el modo de des-cubrir (*apokalupsis, oikonomia*) el *mysterion tou Theou* (de la Trinidad “económica”) permanece él mismo trinitariamente articulado sobre los tres de la Trinidad como tal (“inmanente”); la Revelación revela la Trinidad, y sobre todo la revela de modo trinitario; el modo en que la Trinidad se des-cubre sigue siendo tan perfecta e integralmente trinitario que solo la Trinidad logra revelar la Trinidad, y solo quiere revelar la Trinidad misma. En una palabra, la Trinidad ofrece no solo el contenido del des-cubrimiento, sino también su modo de manifestación. O mejor aún: el modo de manifestación (el *wie* fenoménico) coincide exactamente con lo manifestado (el *Sich-selbst-zeigende*) (Marion, 2020: 429).

La fenomenología puede entonces, sin convertirse en teología, describir cómo un fenómeno así se presenta: no solo en cuanto a lo que se da —el contenido trinitario revelado—, sino sobre todo en la forma misma en que se da, es decir, en su *modo* de manifestación. Este *cómo* (el *wie phänomenologisch* que Marion toma de Heidegger)

no se reduce a una mera condición formal de aparición, sino que coincide estructuralmente con el contenido mismo del fenómeno: la Trinidad se revela *trinitairement*. Tal coincidencia entre el modo y el contenido del aparecer no puede entenderse dentro de las categorías clásicas de la representación o de la presencia, sino únicamente desde una lógica del don que se realiza como comunión. En esta estructura, el Padre se da como origen de la donación, el Hijo como figura visible del don que se entrega, y el Espíritu como don mismo que unifica al dador y al donado en la economía del amor. Así, la revelación no es solo una comunicación de sentido, sino la exposición fenomenológica de una economía irreductible: una manifestación que desborda la metafísica del objeto y la epistemología del concepto, dando lugar a una fenomenalidad en la que el don y su darse coinciden como evento trinitario.

Ahora bien, el hecho de que Marion describa el fenómeno de la revelación en términos trinitarios no significa que se apropie del discurso teológico, sino que lleva hasta sus últimas consecuencias la lógica del fenómeno saturado. En la medida en que este se da como exceso absoluto —de intuición sobre concepto, de donación sobre recepción—, exige una forma de aparecer que ya no puede ser pensada dentro de los marcos de la subjetividad constituyente ni de la objetividad representable. La cita analizada expone justamente esto: si la revelación se da, lo hace de tal manera que el contenido revelado (la Trinidad) y su modo de darse (la manifestación trinitaria) coinciden fenomenológicamente. No se trata, por tanto, de afirmar la veracidad de la Trinidad como misterio de fe, sino de mostrar que el fenómeno, en su saturación más radical, se estructura como comunión. La fenomenología, en este punto, no realiza una teología positiva, sino que permanece fiel a su método: describe la condición formal del darse de un fenómeno que, si aparece, lo hace excediendo toda anticipación. Así, lejos de teologizar la filosofía, Marion fenomenologiza la revelación, dando cuenta de su estructura interna como don absolutamente dado —y, en ese sentido, como fenómeno trinitario—, sin traspasar el umbral de su efectividad teológica.

La propuesta fenomenológica de Jean-Luc Marion, por tanto, representa una de las tentativas más rigurosas y provocadoras de

pensar el aparecer desde su exceso, llevando al método fenomenológico hasta su límite sin comprometer su coherencia interna. La donación, el fenómeno saturado, el ícono, lo invisible y la revelación se convierten en figuras privilegiadas a través de las cuales se muestra que no todo lo dado puede ser reducido a condiciones de posibilidad predefinidas por la subjetividad trascendental o el horizonte del ser. Si Marion recurre al lenguaje de la teología, no es para introducir contenidos dogmáticos en la fenomenología, sino para responder al desafío que ciertos fenómenos plantean al propio método: describir lo que se da incluso cuando se da de manera inconstituible. Así, lejos de efectuar un *giro teológico*, Marion custodia el umbral que separa la fenomenología de la teología, abriendo un espacio de cruce sin confusión. Su pensamiento no anula la distancia entre ambos discursos, pero muestra que esta distancia no impide una relación fecunda, donde la fenomenología, sin dejar de ser filosofía, puede decir algo sobre la posibilidad de que lo trascendente se dé como fenómeno. En esa fidelidad a lo dado en tanto dado —incluso cuando lo dado es revelación— reside el gesto más radical de su fenomenología.

*El estatuto cristiano de la filosofía*⁴

Pese a la claridad con la que Marion traza esta frontera, persiste una ambigüedad de fondo. Si la fenomenología de la revelación presupone una estructura del don, ¿no está ya operando bajo una presuposición teológica? Aunque Marion insiste en que se trata de una

4 Aunque está claro que Marion, a pesar de ser abiertamente católico, ha declarado (2021b) no hacer filosofía católica, es evidente que su filosofía prepara el camino para una comprensión cristiana, mas no judía o musulmana. El motivo radica, principalmente, en que, aunque en ambos casos revelar (heb. *galá*, ár. *wahy*) no describe un acto puramente intelectual, sino una auto-comunicación de Dios, Marion introduce la figura del testigo como algo recurrente a su propuesta filosófica (2003, 2016b, 2020) y también en su obra con un tinte más teológico (1977; 2016a); todo esto, como él reconoce (2006), se inspira en la propuesta teológica de Ricardo de San Víctor para comprender la Trinidad. En este sentido, la figura del testigo, en la obra de Marion, es una referencia explícita a la Trinidad y este, como misterio de fe, es propiamente cristiana, mas no judía ni musulmana. Para el análisis de la noción del testigo en la fenomenología francesa contemporánea, que suma a Marion, véase Mena Malet (2009).

coincidencia formal entre el modo de darse y lo dado, la especificidad cristiana del contenido sigue ejerciendo una presión hermenéutica difícil de ignorar. Autores como Dominique Janicaud (2000) han advertido que, al intentar fenomenologizar lo revelado, Marion termina dependiendo de contenidos que no pueden ser tematizados sin referencia a la fe. Esta tensión entre estructura formal y contenido sustancial sigue siendo uno de los puntos más problemáticos —y fecundos— de su propuesta.

En *Le visible et le révélé* (2016b: 99-119), Jean-Luc Marion desarrolla un examen de la filosofía cristiana sosteniendo que, al igual que los fenómenos, los conceptos también pueden extinguirse, lo que nos lleva a cuestionar tanto la esencia como la vigencia de las ideas filosóficas. Según él, un concepto pierde su fuerza cuando deja de resultar pertinente o se convierte en una aporía que ya no guía el pensamiento. Así, cabe preguntarse si la noción misma de *filosofía cristiana* está hoy en riesgo de quedar obsoleta o si, por el contrario, merece un esfuerzo de revitalización. Para Marion, el desafío no está en descartar esta tradición, sino en revisitarla y reinterpretarla desde nuevas ópticas, creando así una tensión fructífera entre la herencia y la innovación en el debate contemporáneo sobre la filosofía cristiana (Marion, 2016b: 100). Además, este planteamiento se apoya en un trasfondo fenomenológico: si un concepto deja de *donarse* a la experiencia y de ofrecer un marco comprensible, puede considerarse *muerto* en sentido fenomenológico.

Marion sitúa su reflexión en el contexto de la controversia entre 1927 y 1931 encabezada por Émile Bréhier (1931). Este sostenía que, aunque el cristianismo ha recurrido a distintas filosofías a lo largo de su historia, nunca ha generado una filosofía propia, debido a una supuesta incompatibilidad entre la razón y el misterio revelado. Este planteamiento abre la cuestión de si es posible una auténtica *filosofía cristiana* o si la razón y la fe permanecen separadas de manera irreconciliable (Marion, 2016b: 100-101). Desde una perspectiva fenomenológica, Marion responde que la revelación no es un mero conjunto de enunciados sometidos a la razón, sino un fenómeno que puede manifestarse de forma autónoma (*de soi*) y, al mismo tiempo, ser acogido por la razón. De este modo, la *filosofía cristiana* se

concibe como un espacio donde lo revelado se *da* a la razón, favoreciendo un diálogo creativo entre ambos ámbitos.⁵

Contrario a lo que algunos podrían anticipar, Marion observa que varios pensadores católicos —entre ellos los de la escuela de Lovaina— han defendido que no cabe hablar de una filosofía cristiana exclusiva, pues las verdades filosóficas tienen un carácter universal e independiente de la fe. En su visión aristotélico-tomista, las verdades filosóficas no requieren de la revelación cristiana para sostenerse (Van Steenberghen, 1993). Marion (2016b) subraya aquí una dialéctica compleja entre fe y razón, pero rechaza la idea de enfrentarlas: desde su perspectiva, ambas se complementan. La razón alcanza ciertos conocimientos por sí misma, pero la revelación ofrece un horizonte adicional que permite trascender sus fronteras sin subordinarlas a la fe.

El análisis hasta aquí presentado se apoya fundamentalmente en autores que comparten o amplifican la lectura marioniana del vínculo entre fenomenología y cristianismo. No obstante, voces internas a la *nouvelle phénoménologie*, como las de Jean-Louis Chrétien (2007) o Emmanuel Falque (2015), han sugerido que la fenomenología del don no agota la experiencia de lo religioso ni puede prescindir de una tematización más radical del cuerpo, la finitud o el sufrimiento. Incorporar estos cuestionamientos permitiría delimitar mejor el alcance y los límites de la propuesta marioniana.

Para fundamentar su análisis, Marion adopta la definición de *filosofía cristiana* propuesta por Gilson. Según Gilson (1959; 2007), una filosofía cristiana reconoce la distinción entre razón y revelación, aunque concibe a esta última como un *auxiliar indispensable* para la razón. Es decir, la revelación no reemplaza al pensamiento racional, pero le proporciona temas que este no podría generar por sí

5 En su entrevista *A vrai dire* (2021b: 15), Marion sostiene: “Martin Heidegger lo zanjaba de una vez por todas: ya no hay filosofía católica como no hay matemáticas protestantes. Cuando un cristiano entra en la filosofía, piensa sobre la filosofía, hace filosofía y desemboca en la filosofía. Y si, por otra parte, se preocupa de actuar como creyente en el orden del pensamiento, entonces se entrega a la teología”. Aunque con ello Marion plantea una separación radical entre filosofía y cristianismo, compartimos la crítica de A. Katz a la fenomenología que recorre desde Husserl hasta Marion y el “privilegio del cristianismo sobre otras religiones” (2019: 392).

solo, como la creación. Con base en esta definición, Marion (2016b) examina cómo la revelación puede fungir no solo como objeto de reflexión, sino como fuente de nuevas intuiciones fenomenológicas; se presenta, más bien, como un don que la razón puede explorar sin quedar sometida a él.

Tanto Gilson (1959) como Marion (2016b) sostienen que la revelación introduce interrogantes filosóficos inaccesibles a la razón pura. Entre estos figuran nociones intrínsecamente cristianas como la creación, la eucaristía y la gracia. Marion argumenta que, al adentrarse en estos temas, la razón no pierde su autonomía, sino que expande su horizonte de reflexión. Un ejemplo de ello es la forma en que Descartes y Leibniz tratan la creación: lo hacen desde un marco racional, pero inspirados por la revelación (Marion, 2016b). Este enfoque fenomenológico concibe la revelación como una fuente legítima de nuevos fenómenos — aquellos que desbordan la capacidad de la razón para agotarlos, pero que, aun así, se presentan y pueden ser pensados (Roggero, 2018).

Un caso emblemático de la convergencia entre la revelación y la filosofía es la llamada *metafísica del Éxodo*, en la que el concepto de *actus purus essendi* —acto puro de ser— se identifica con el nombre divino “Yo soy el que soy” (Ex 3, 14). Marion ve en este ejemplo la forma en que la revelación aporta a un concepto filosófico un sentido que la sola razón no posee (Marion, 2016b: 103-104). Desde una óptica fenomenológica, muestra cómo lo revelado puede darse a la razón y modificar su modo de comprender. Así, para Marion la *filosofía cristiana* no se limita a reinterpretar nociones previas, sino que abre el horizonte fenomenológico de la conciencia al permitir que lo trascendente se haga presente sin quedar constreñido por la pura razón.

Marion señala que ver la filosofía cristiana únicamente como una hermenéutica implica reducirla a la función de comentar la filosofía secular, lo cual la torna secundaria y despojada de creatividad (Marion, 2016b: 104). Frente a ello, propone que la filosofía cristiana asuma un papel heurístico: no basta con reinterpretar, sino que debe servir de método para revelar fenómenos inéditos que sin la revelación cristiana nunca emergerían. De ese modo, la revelación se

convierte en fuente de descubrimientos filosóficos nuevos, más allá de la mera exégesis.

Una objeción, al reducir la filosofía cristiana a mera interpretación, es su proclividad al relativismo hermenéutico: si se interpreta todo a través de la revelación, ¿por qué no optar por otros marcos? (Silva, 2005). En el mismo sentido, Marion ilustra esta arbitrariedad señalando, por ejemplo, que la pobreza puede verse como virtud evangélica o como categoría económica bajo el capitalismo (Marion, 2016b: 105). Sin embargo, defiende que la revelación cristiana introduce verdaderas novedades fenomenológicas, no simples lecturas alternativas, al permitir que florezcan aspectos de la realidad que la razón desligada no alcanza a visibilizar, tal como la revelación (Marion, 2020), la fraternidad (Marion, 2025) o el análisis del Tercero (Marion, 2003; 2006).

En su lectura de Blaise Pascal, por ejemplo, Marion integra la apuesta pascaliana dentro de una fenomenología de la revelación (Roggero, 2017; Falque, 2023). Para él, la famosa apuesta no es solo un cálculo de probabilidades, sino un encuentro con un fenómeno saturado que la razón no puede agotar, y que exige una respuesta que trasciende la lógica meramente discursiva (Marion, 2016b: 108-109). De este modo, Pascal ejemplifica cómo la fe emerge como apertura fenomenológica hacia lo revelado.

Marion retoma en Pascal la distinción entre los órdenes de las *grandeurs charnelles* y de los *esprits*, proponiendo que la caridad constituye un *orden* superior, inaccesible tanto a la mera razón como a los sentidos (Marion, 2016b: 108). Este orden no compite con la razón, sino que la trasciende al introducir experiencias y fenómenos que solo la fe puede acoger plenamente, expandiendo de esta manera el espectro de lo que la filosofía puede explorar.

Así, la heurística de la caridad, según Marion, habilita la aparición de fenómenos totalmente nuevos en la experiencia filosófica —como el concepto de *persona* o el fenómeno del *rostro*— que sólo la revelación cristiana permite comprender en su plenitud, aunque nunca en su totalidad (Marion, 2016b: 109). Estos fenómenos transforman nuestra manera de interpretar la realidad humana, pues se presentan a la razón no como irracionales, sino como donaciones

que demandan un estilo de pensamiento ampliado (Marion, 2020; Roggero, 2018).

El fenómeno del rostro ilustra a la perfección la unión de razón y revelación: sin la caridad, el rostro es mero objeto; con ella, deviene “fenómeno absoluto de otro centro del mundo” (Marion, 2007: 110). Desde la fenomenología de Marion, el rostro así manifestado supera la capacidad de la razón para captarlo como objeto, emergiendo como un fenómeno saturado cuya comprensión plena exige la apertura caritativa (Marion, 2023).

Por todo ello, Marion defiende que la filosofía cristiana sigue siendo hoy una vía legítima de exploración filosófica: no se limita a comentar la revelación, sino que mediante la fenomenología descubre nuevos fenómenos que enriquecen la experiencia humana (Marion, 2016b: 115-116). Lejos de obstaculizar a la filosofía, la revelación cristiana, al *donarse* a la razón, abre horizontes inéditos que la razón pura no alcanza a explorar por sí misma.

En el umbral del cristianismo

La discusión sobre el *exceso* en la fenomenología de la donación muestra que la lógica metódica de Marion, aun declarando su autonomía filosófica, se deja conducir por la gramática cristiana del don: la investigación sobre aquello que se da antes de cualquier horizonte ontológico encuentra en la revelación —y muy especialmente en la Trinidad— el paradigma más intenso de manifestación. Así lo enfatiza Moreno-Márquez (2024) al señalar que, lejos de limitarse a los *acontecimientos extraordinarios*, la saturación se verifica en toda experiencia humana cuando la donación rebasa el marco de la constitución. Tóth (2024) confirma esta tesis mostrando que la fenomenología marioniana de la revelación integra la tradición balthasariana para pensar la Trinidad como *modelo fenomenal*, de modo que la experiencia cristiana aparece como banco de pruebas de la donación absoluta.

La centralidad de ese horizonte se advierte ya en la selección misma de ejemplos: encarnación, eucaristía y caridad son algunos

casos con los que Marion (2011) ilustra la noción de fenómeno saturado, pues en ellos la intuición desborda por completo al concepto. Espínola (2024) relee este mecanismo como *presente sin presencia* que resiste a la metafísica de la presencia, mientras que la síntesis hermenéutica de Mackinlay (2010) aborda esa misma desproporción desde la crítica a la metafísica clásica. El propio Marion (2020) reconoce que “el exceso de intuición sobre los significados o conceptos disponibles impide no solo conocer sin tener que ver (todo), sino sobre todo conocer adecuadamente, precisamente porque se prevé demasiado bien” (255).

En esto, la obra de Jean-Luc Marion reconoce en Blaise Pascal un interlocutor filosófico decisivo. Si bien la herencia cartesiana ha sido ampliamente reconocida como punto de partida del pensamiento marioniano —especialmente en sus obras tempranas como *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1993) o *Questions cartésiennes* (2021a)—, estudios recientes como el de Stéphane Vinolo (2024), como hemos abordado anteriormente, ha mostrado que el itinerario fenomenológico de Marion encuentra una de sus orientaciones más profundas en el pensamiento pascaliano, particularmente en su noción del *ordre de charité*.

Pascal, en sus *Pensées* (2012), distingue entre tres órdenes o niveles de realidad: el orden de los cuerpos, el orden de los espíritus y el orden de la caridad. Este último, más elevado que los anteriores, no se basa en la razón ni en la fuerza, sino en el amor. “El corazón tiene sus razones que la razón no conoce” (Pascal, 2012: 154; Frg. 423-277) es quizás su formulación más conocida. Este tercer orden, según Vinolo (2024), permite pensar una forma de donación que desborda tanto la lógica física como la racional. No es un orden irracional, sino *suprarracional*, y opera según una economía del don que no es medible por las categorías clásicas de la filosofía.

En efecto, en *Le phénomène érotique* (2003), Marion estructura su fenomenología del amor precisamente en función del *ordre de charité*, haciendo explícito el paso de una fenomenología de la intencionalidad a una fenomenología de la donación descentrada. Tal como explica Lewis (2024), esta descentración pone en crisis al sujeto moderno cartesiano y lo abre a una recepción que lo constituye: el

adonado no es dueño de sí, sino que se recibe a partir del amor que lo antecede.

Además, como hemos mencionado anteriormente, su reconocida fenomenología del ícono lleva este razonamiento al terreno de lo visible: mientras el ídolo satura la mirada de quien contempla, el ícono invierte la dirección de la intencionalidad y hace aparecer lo invisible a través del rostro (Marion, 2016a). Ajibola (2014) aplica esta *mirada icónica* a una hermenéutica del amor (en Gal 3, 28) y señala que Marion rompe la lógica categorial que clasifica al otro, dejándolo emerger como presencia irreductible. El resultado es una fenomenología en la que la alteridad se impone como don que, al exceder la representación, convoca a la caridad antes que al juicio conceptual.

La fenomenología de Jean-Luc Marion, tal como se ha mostrado, no se limita a incorporar motivos cristianos por afinidad temática, sino que acoge la lógica del don como criterio estructurante de todo aparecer. Este criterio, lejos de reducirse a una ontología encubierta o a una teología disfrazada, permite pensar lo que se da sin condiciones previas, incluyendo aquellos fenómenos que exceden la conceptualización tradicional: el rostro, el amor, la revelación. En esta clave, el cristianismo no entra en la filosofía por la vía de la dogmática, sino como un horizonte epistémico en el que ciertos fenómenos encuentran su modo más pleno de aparecer. La fenomenología se mantiene fiel a su método precisamente al acoger lo dado en su exceso, incluso cuando ese exceso remite a estructuras propias del cristianismo.

El análisis de la revelación trinitaria como fenómeno saturado ejemplifica este desplazamiento metodológico. No se trata de afirmar teológicamente la Trinidad, sino de mostrar que el darse trinitario coincide formalmente con el modo en que ciertos fenómenos se dan: en comunión, en relacionalidad, en donación irreductible. La fenomenología marioniana no decide sobre la verdad del contenido revelado, pero sí puede describir su estructura formal de aparición. Es en este sentido que el cristianismo se convierte en un espacio

privilegiado de la donación:⁶ no porque imponga su credo, sino porque ofrece experiencias que cumplen, en grado máximo, con los requisitos de la saturación fenomenológica.

A partir de esto, se comprende que el pensamiento cristiano no es exterior a la fenomenología de Marion, sino que actúa como un catalizador que la lleva a explorar sus propios límites. La caridad, el ícono, el *eros* y la revelación no constituyen interrupciones del discurso filosófico, sino intensificaciones de su punto de partida: la donación. Así, en la estrategia de Marion, el cristianismo no impone contenidos a la fenomenología, sino que propone fenómenos cuya manifestación exige un método capaz de acoger el exceso sin pretender dominarlo. De ahí que el horizonte cristiano no se imponga desde fuera, sino que emerge como consecuencia de una fidelidad radical a la fenomenalidad misma.

Este entrelazamiento no compromete la autonomía del discurso filosófico, sino que, por el contrario, la fortalece al exigir una mayor precisión metodológica y una apertura a lo que no puede ser previsto ni tematizado. Marion en *D'ailleurs, la révélation* (2020) insiste en que la fenomenología no puede pronunciarse sobre la efectividad de la Revelación, pero sí puede considerar su posibilidad. Esta distinción entre fenómeno posible y acontecimiento-acontecido garantiza

6 El adjetivo “privilegiado” se utiliza aquí en un sentido estrictamente heurístico-epistémico y no en clave exclusivista ni apologética. Lo es por afinidad estructural con las condiciones de saturación que el propio Marion describe y trabaja: i) la coimplicación entre contenido y modo de darse (la forma trinitaria como coincidencia del qué y el cómo del aparecer); ii) un repertorio fenoménico particularmente denso (caridad, eucaristía, rostro, acontecimiento revelatorio) que exhibe exceso de intuición sobre concepto; iii) una economía relacional de la donación que tematiza la auto-entrega sin retorno apropiativo; y iv) la disponibilidad de un corpus filosófico en el que estos casos han sido ya analizados con detalle, lo que permite sostener el argumento sin salir del marco metodológico asumido (cf. *Étant donné* [2013]; *D'ailleurs, la révélation* [2020]; *Le phénomène érotique* [2003]; *Le visible et le révélé* [2016b]). Este encuadre no niega que otras tradiciones —p. ej., la percatación de *ātman* en su pertenencia a *brahman*, la experiencia del *dao*, o la comprensión del envío profético en el islam— puedan ofrecer configuraciones fenoménicas comparables; simplemente, una comparación sistemática entre horizontes religiosos exigiría formular una hipótesis adicional y abrir un frente argumentativo distinto del objetivo de este artículo. Aquí se delimita, por tanto, un uso metodológico de “privilegio”: designa el lugar donde, dadas las categorías de la fenomenología de la donación, ciertos fenómenos pueden mostrarse con máxima intensidad sin por ello decidir su verdad teológica.

que la fenomenología no se convierta en teología, pero también que no ignore fenómenos que, aunque excedan el horizonte tradicional del ser o de la constitución, se dan con fuerza ineludible. La revelación, en este marco, no es una excepción que invalide el método, sino la prueba más exigente de su alcance.

La fuerza argumentativa de la fenomenología marioniana se ve, en ocasiones, desplazada hacia un estilo de escritura altamente intensificado. La abundancia de términos como *exceso*, *don irreductible*, *saturación fenomenológica* corre el riesgo de transformar la descripción en una retórica de lo sublime que refuerza, más que analiza, los presupuestos cristianos del discurso. Esta estética del exceso, si bien coherente con el objeto de estudio, podría velar una necesaria sobriedad metodológica que permita distinguir entre lo que el fenómeno da y lo que la fenomenología proyecta sobre él.

Desde esta perspectiva, la fenomenología marioniana se presenta como una disciplina en el umbral: no en el sentido de una indecisión metodológica, sino como un punto de cruce entre filosofía y cristianismo donde ambos campos se iluminan sin confundirse. El umbral al que alude el título de este artículo es precisamente ese: un espacio intermedio desde el cual la razón se ejercita en su apertura máxima, sin renunciar a su carácter filosófico. Esta apertura no equivale a una teología encubierta, sino a una fenomenología que, en su fidelidad al don, se ve conducida —pero no absorbida— hacia el horizonte cristiano. Se trata de una filosofía que permanece filosofía, pero que sabe que su radicalidad puede encontrar en el cristianismo una de sus expresiones más intensas.

Conclusiones

La fenomenología de la donación desarrollada por Jean-Luc Marion representa una de las tentativas más rigurosas y provocadoras de pensar lo dado desde su exceso, sin por ello abandonar el método fenomenológico. Desde el inicio de este artículo propusimos como hipótesis que la fenomenología marioniana, sin devenir teología, funciona como una propedéutica al pensamiento cristiano. A la luz

del recorrido efectuado, dicha hipótesis se confirma *en tanto* que la revelación, la caridad, la eucaristía y otras figuras propias del cristianismo no son tematizadas desde una lógica dogmática, sino descritas como fenómenos cuya estructura formal de aparición exhibe un grado máximo de saturación. Lejos de confundir los planos, Marion articula una relación de proximidad sin fusión entre la fenomenología y la teología.

Este entrelazamiento se articula mediante una rigurosa distinción entre la revelación como fenómeno posible y la Revelación como acontecimiento. La fenomenología, al describir la forma en que ciertos fenómenos se dan —como la Trinidad o el rostro del otro— no se pronuncia sobre su veracidad teológica, sino sobre la posibilidad de su aparición en un modo saturado. En esta perspectiva, el método fenomenológico no queda absorbido por la fe, sino que se radicaliza en su fidelidad a lo que se da incluso cuando este darse excede toda categoría previa de constitución subjetiva.

Lo cristiano, por tanto, no se impone como contenido externo al discurso filosófico, sino que emerge como un horizonte epistémico en el que ciertos fenómenos encuentran su manifestación más plena. Esto no implica una reducción de la filosofía a una hermenéutica de la fe, sino una ampliación de sus condiciones de posibilidad (Murga, 2024a: 23). La fenomenología marioniana se ve así atravesada por el cristianismo no como doctrina, sino como campo de experiencia donde el aparecer se muestra en su mayor intensidad.

El concepto mismo de fenómeno saturado permite a Marion describir la revelación, el rostro y el amor desde una lógica que no exige la creencia, sino la apertura a una manifestación irreductible. En este marco, la fenomenología conserva su estatuto filosófico, pero se despliega hasta sus límites más extremos. En ese umbral, la donación no es un concepto importado desde la teología, sino una categoría fenomenológica legítima que habilita el análisis de fenómenos que no se dejan reducir a las formas tradicionales de representación.

La figura del umbral, lejos de indicar una ambigüedad, expresa con precisión el lugar que ocupa el pensamiento de Marion: un cruce entre filosofía y cristianismo donde ambos discursos se tensan

sin confundirse. Desde ese cruce, la fenomenología puede acoger la manifestación de lo trascendente sin necesidad de apelar a la fe ni de abdicar de su autonomía. Lo que se impone es el reconocimiento de que ciertos fenómenos, como la revelación trinitaria, transforman el propio concepto de aparecer en sentido operativo: no porque definan su verdad, sino porque reconfiguran los parámetros de descripción al presentar exceso de intuición sobre concepto y una coimplicación donante-don-donatario que excede el modelo objetual.

Así entendida, la fenomenología marioniana abre un espacio inédito para pensar la relación entre razón y fe. No como fusión ni subordinación, sino como una reciprocidad en la que la fe ofrece fenómenos y la razón los acoge sin pretensiones de dominio. Esta reciprocidad no se da al nivel del contenido, sino del método: es el propio rigor fenomenológico el que exige acoger lo que se da incluso cuando lo dado desborda las estructuras habituales de comprensión.

Por ello, al final del recorrido, puede afirmarse que la fenomenología de Jean-Luc Marion constituye una filosofía que, sin dejar de serlo, se deja conducir por la lógica del don hasta un umbral en que el pensamiento cristiano se revela como un horizonte de manifestación plena. Esta propedéutica al pensamiento cristiano no implica renunciar a la filosofía, sino llevarla hasta su grado más radical: aquel en que acoge lo inanticipable sin necesidad de fundarlo. En esa fidelidad al aparecer como don, reside su gesto filosófico más exigente.

■ Referencias

- Ajibola, I. (2014). A Hermeneutical Application of the Iconic Gaze in Jean-Luc Marion's Postmodern Phenomenology to Galatian 3: 28. A Template for an Expression of Christian Love. *International Journal of Philosophy and Theology*, 2(4): 129-150. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3604389.
- Bassas, X. (2008). Breve estudio de traducción. Para una fenomenología lingüística aplicada a "Siendo dado". J.-L. Marion, *Siendo dado*. Síntesis: 17-27.
- Bruaire, C. (1992). *Le Droit de Dieu*. Flammarion.

- Bréhier, É. (1931). Y a-t-il une philosophie chrétienne? *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38(2), 133-162.
- Chrétien, J.-L. (2007). *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*. Presses Universitaires de France.
- Espínola, J. P. (2024). El don que resiste: resto y reducción frente a la metafísica de la presencia. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 334-351. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2893>.
- Falque, E. (2015). *Triduum philosophique*. Éditions du Cerf.
- (2023). Pascal y la inquietud de la fe. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2): 251-277. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2316>.
- Gilson, E. (1959). *L'esprit de la philosophie médiévale*. VRIN.
- (2007). *Introduction à la philosophie chrétienne*. VRIN.
- Gondek, H., Tengelyi, T. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp.
- Gschwandtner, C. (2007). *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*. Indiana University Press.
- Inverso, H. (2018). Del misterio de la trascendencia a la maravilla de la donación: el enigma en *La idea de la fenomenología* de Husserl. *Universitas Philosophica*, 35(71): 233-258. <https://doi.org/10.11144/javeriana.uph35-71.tdeh>
- Janicaud, D. (2000). The Theological Turn of French Phenomenology. D. Janicaud, J. Courtine, J. Chrétien, M. Henry, M., & J.-L. Marion (2000). *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*. Fordham: 3-106.
- Juan Pablo II. (1998). *Fides et ratio: Sobre las relaciones entre la fe y la razón*. Libreria Editrice Vaticana.
- Katz, A. (2019). Jean-Luc Marion: ¿fenomenólogo?. *Arété*, 31(2): 377-395. <https://doi.org/10.18800/arete.201902.005>
- Lewis, S. (2024). Jean-Luc Marion sobre conocer y amar a la luz del apego a una falsedad. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2): 454-471. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.3015>
- Mackinlay, S. (2010). *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*. Fordham University Press.
- Marion, J.-L. (1977). *L'idole et la distance*. Grasset.
- (1993). *Sur l'ontologie grise de Descartes*. VRIN.
- (2003). *Le phénomène érotique*. Grasset.
- (2006). El tercero o relevo del dual. *Stromata*, 62(1/2), 93-120. <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2434>.
- (2007). *Prolégomènes a la charité*. Différence.

- (2008). *Siendo dado*. Síntesis.
- (2010a). *Dios sin el ser*. Ellago.
- (2010b). *Réduction et donation*. Presses Universitaires de France.
- (2011). Remarques sur quelques remarques. *Recherches de Science Religieuse*, 99(4), 489-498. <https://doi.org/10.3917/rsr.114.0489>.
- (2013). *Étant donné*. Presses Universitaires de France.
- (2016a). *Dieu sans l'être*. Presses Universitaires de France.
- (2016b). *Le visible et le révélé*. Lexio.
- (2020). *D'ailleurs, la révélation*. Grasset.
- (2021a). *Questions cartésiennes*. Presses Universitaires de France.
- (2021b). *A vrai dire*. Éditions du Cerf.
- (2023). *La métaphysique et après*. Grasset.
- (2025). Devenir enfin le gardien de son frère. *Communio*, 298-299(2-3): 25-36. <https://doi.org/10.3917/commun.298.0025>.
- Mena-Malet, P. (2009). La figura del testigo en la Fenomenología actual. *Estudios de Filosofía*, (39): 97-120, <https://doi.org/10.17533/udea.ef.12676>.
- Moreno-Márquez, C. (2024). En demasía: Exceso y fondo, esplendor y abismo. Apuntes sobre la relevancia de la fenomenología de la donación de J.-L. Marion para la experiencia interior en G. Bataille. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 409- 433. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2916>
- Murga, E. (2024a). Niveles de saturación y hermenéutica en la fenomenología de Jean-Luc Marion. *Invisto*, 1(1), 16-38. <https://doi.org/10.21703/invisto.2022.02>
- (2024b). La reducción fenomenológica como el método para superar la metafísica en Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 276-300. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2894>.
- Pascal, B. (2012). *Pensamientos*. Gredos.
- Pizzi, M. I. (2020). “Alcanzar a Dios sin Dios”. La relación entre fenomenología y teología en Edmund Husserl y Jean-Luc Marion. *Areté*, 32(2): 417-441, <https://doi.org/10.18800/arete.202002.006>.
- Roggero, J. L. (2017). La “dimensión religiosa” de la fenomenología de la donación de J.-L. Marion. *ENDOXA*, (40): 335-354. <https://doi.org/10.5944/endoxa.40.2017.17001>.
- (2018). La esencia de la manifestación: la revelación como el límite de la fenomenicidad en la obra de Jean-Luc Marion. *Escritos de filosofía*, (6): 91-105. <https://plarci.org/index.php/escritos/article/view/583>.

- Sadler, G. B. (2012). The 1930s Christian philosophy debates. *Acta Philosophica*, 21(2), 393-406.
- Serban, C. (2016). *Phénoménologie de la possibilité*. Presses Universitaires de France.
- Silva, J. (2005). Hermenéutica y verdad teológica. *Teología y vida*, 46(1-2), 206-253. <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100009>.
- Tóth, B. (2024). Christian Revelation as a Phenomenon: Jean-Luc Marion's Phenomenological "Theology" and Its Balthasarian Roots. *Religions*, 15(2): 216. <https://doi.org/10.3390/rel15020216>.
- Van Steenberghen, F. (1993). Filosofía y Cristianismo. *Scripta Theologica*, 25(3): 1087-1092. <https://doi.org/10.15581/006.25.16147>.
- Vinolo, S. (2024). ¿Descartes o Pascal? La brújula metafísica de Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2): 254 – 275. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2898>.
- Zheng, Y. (2022). The Call and Response in the French Phenomenology of Religion. *Religions*, 13(9), 858. <https://doi.org/10.3390/rel13090858>.