

La hermenéutica del ícono en Nicolás de Cusa y Jean-Luc Marion a la luz del concepto de *amor*

Pizzi, Matías Ignacio
(Argentina)

Resumen

El objetivo del presente artículo consiste en dilucidar la hermenéutica del ícono y su vínculo con las nociones de visión y amor. De un lado, a partir del pensamiento de Nicolás de Cusa, estableceremos un estudio de su obra *De visione dei* (1453), con el fin de desplegar una teoría de la *visio dei* a la luz de su teología mística, estrechamente vinculada con su noción de amor. Del otro lado, a partir de la fenomenología de Jean-Luc Marion, nos adentraremos, en primer lugar, en un estudio de las nociones de *idole* e *icône* en el marco de su obra *Dieu sans l'être* (1982). En segundo lugar, abordaremos la noción de amor en su obra *Le phénomène érotique* (2003). Finalmente, estableceremos una comparación entre ambas propuestas, con el fin de encontrar semejanzas y diferencias, en el marco de un estudio de la recepción del neoplatonismo en la fenomenología francesa.

Palabras clave: Hermenéutica. Ícono. Visión. Amor.

Abstract

Our goal is to elucidate the hermeneutics of the icon and its links with notions of vision and love. On the one hand, from the thought of Nicholas of Cusa, we will establish a study of his work *De visione dei* (1453), in order to deploy a theory of *visio dei* based on his mystical theology, closely linked to the notion of love. On the other hand, from the phenomenology of Jean-Luc Marion, we will approach, first, a study of the notions of *idole* and *icône* in his work *Dieu sans l'être* (1982). Second, we will address the notion of love in his work *Le phénomène érotique* (2003). Finally, we will establish a comparison between the two proposals, in order to find similarities and differences in the context of a study of the reception of neo-Platonism in French phenomenology.

Key words: Hermeneutics. Icon. Vision. Love.

Introducción

El problema de la visión constituye un punto nodal en la historia del pensamiento, tanto desde un punto de vista metafísico como gnoseológico. Prueba de ello es el testimonio de los autores que hemos elegido en este trabajo para mostrar la mencionada cuestión. Dicha problemática podría formularse mediante las siguientes preguntas: ¿Qué devela la visibilidad?, ¿cómo se configura, y cuál es su validez filosófica? Todas estas preguntas se encuentran presentes, con sus entonaciones singulares, en el pensamiento de Nicolás de Cusa y Jean-Luc

Marion. Con todo, en ambos autores se encuentra una interesante vinculación entre el problema de la visión y la noción de amor. Pues, en el caso del Cusano, el amor se constituye como una modalidad de la *visio dei*, en tanto manifestación del vínculo paternal entre el hombre y Dios. En cuanto a Jean-Luc Marion, el amor se muestra como aquella instancia más originaria que la diferencia ontológica postulada por Heidegger mediante una elucidación de la visión develada por el ícono, instancia más originaria que el mero ídolo, abriendo así la posibilidad de pensar a Dios sin el ser, esto es, superar la idolatría del ser formulada por la fenomenología heideggeriana. El amor así formulado abre una instancia de indeterminación originaria, a partir de la cual todo fenómeno determinado puede ser comprendido.

Señalado todo esto, el objetivo del presente trabajo consiste en establecer un diálogo entre el pensamiento de Nicolás de Cusa y Jean-Luc Marion, teniendo como horizonte la relación entre las nociones de visión y amor. Para ello, en relación al Cusano, nos concentraremos en un estudio de su obra *De visione dei* (1453)¹ A la hora de abordar el pensamiento de Jean-Luc Marion, de un lado, nos enfocaremos en la distinción entre el ídolo (*idole*) e ícono (*icône*), presente en su obra *Dieu sans l'être* (1982) y su intento por mostrar la dimensión del amor en relación con su hermenéutica del ícono. Del otro lado, nos dirigiremos a su obra *Le Phénomène érotique* (2003), en la cual profundiza el lugar de la noción de “amor” en su proyecto fenomenológico-teológico. Finalmente, estableceremos un diálogo entre ambos autores, con el fin de mostrar posibles semejanzas y diferencias aún cuando resulten diversos sus horizontes de sentido.

1. (A) La relación entre la *visio humana* y la *visio absoluta* en *De visione dei* (1453)

En su obra *De visione dei* (1453), destinada a los monjes del monasterio de Tegernsee, Nicolás de Cusa propone un paradigma simbólico, un enigma, con el fin de desplegar una teoría de la *visio dei* a la luz de su teología mística. Dicho trabajo se encuentra enmarcado en la polémica acerca del *De mystica theologia* perteneciente al Pseudo-Dionisio, la cual tuvo lugar entre los monjes de Tegernsee y Melk hacia el año 1453. La discusión podría formularse en los siguientes términos: ¿Cuál es el elemento primordial para adentrarse en las tinieblas del “inconocimiento”?, ¿es acaso el intelecto, o más bien la voluntad? Como señala Ezequiel Ludueña, “el interés fundamental de Nicolás es mostrar el ingrediente intelectual que la teología mística implica contra aquellos pensadores que quisieron ver en ella un fenómeno afectivo que excluye cualquier tipo de conocimiento”.² Para el Cusano, la distinción entre afecto e intelecto es improcedente, dado que “amor e intelecto, afecto y conocimiento deben ser

¹ Nicolai de Cusa, *Opera Omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h): *De visione dei* (h VI, ed. A. D. Riemann, Hamburgi, 1999)

² Ezequiel, Ludueña, “Teología mística y cristología. El Pseudo Dionisio y Nicolás de Cusa”, en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: Genealogía y proyección*. Jorge M. Machetta/ Claudia D' Amico (editores), Buenos Aires, Biblos, Colección Presencias Medievales, 2005, p. 109.

identificados”.³ La voluntad siempre depende de la guía de cierta noción, esto es, una “*notitia* previa, ya que se mueve siempre *sub ratione boni*”.⁴ Tanto para el Cusano como para el Pseudo-Dionisio, el fin de la teología mística es la unión con Cristo.⁵ Esto será fundamental para la obra cusana que aquí nos compete.

Retomando la obra a abordar, y a su vez, lo señalado sobre el fin de la teología mística, el Cusano recurre al famoso auto-retrato de Cristo, elaborado por el pintor flamenco Rogier van der Weyden. Dicho ícono, cuya mirada ve en todas direcciones, se constituye como un *aenigma* de la visión absoluta (*visio absoluta*),⁶ a partir de la cual toda visión obtiene su sentido y ser, dado que toda visión contracta, esto es, humana, existe a través de la visión absoluta y no puede darse sin ésta. Esto se debe a que la “visión absoluta es el principio en el cual todas las visiones están complicadas o contenidas en cuanto posibilidad”.⁷ A su vez, dicha visión presenta un carácter trinitario y productivo: en la trinidad del que ve, lo visto y el ver, son hechas todas las cosas. Así, el ser es idéntico en todo y es el mismo ver absoluto.

A partir de ello, mediante una estrategia cara a su pensamiento, el Cusano establece una comparación entre el ver humano y el ver absoluto de Dios. A diferencia del ver absoluto de Dios, el ver del hombre se presenta como limitado y parcial. Con todo, hay un vínculo fundamental entre ambos modos de ver, dado que la posibilidad de la visión humana reside en la visión absoluta de Dios. Por ello, la visión humana es imagen y semejanza del que todo ve, esto es, la visión absoluta de Dios. En cada visión humana resplandece, de modo contracto, aquella visión infinita e in-contracta de Dios.⁸ Por ello, en el ver humano, el hombre ve, no solo su propia limitación, sino también, de modo enigmático, el ver creador de la divinidad, configurándose así el hombre como un espejo vivo (*speculum vivum*).⁹ De allí que, como bien señale Claudia D’Amico, la originalidad presente en el Cusano consista en la atribución de un carácter activo y productivo de la visión humana, en la medida en que en cada visión humana puede encontrarse la visión de Dios de modo enigmático.¹⁰

Con el fin de establecer una exégesis ordenada de la obra aquí abordada, puede servirnos la propia *manoductio* ofrecida por el Cusano. Al final del *Praefatio*,

³ Ezequiel, Ludueña, “Teología mística y cristología. El Pseudo Dionisio y Nicolás de Cusa”, en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: Genealogía y proyección*. Jorge M. Machetta/ Claudia D’Amico (editores), Buenos Aires, Biblos, Colección Presencias Medievales, 2005, p. 109.

⁴ *Ibíd.* p. 110.

⁵ *Ibíd.* p. 117.

⁶ Claudia, D’Amico, “Die Produktivität der *visio absoluta* bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neoplatonismus”, en <<*videre et videri coincidunt*>>. *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Münster, Aschendorf Verlag, 2011, p. 97.

⁷ Claudia, D’Amico, “Visión absoluta y visión de lo absoluto en Nicolás de Cusa”, en “Mística e Milenarismo na Idade Média”, Vol. 14, 2012, p. 237.

⁸ Werner, Beierwaltes, *Visio absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus*, Heidelberg, 1978, p. 7.

⁹ Claudia, D’Amico, “Die Produktivität der *visio absoluta* bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neoplatonismus”, en <<*videre et videri coincidunt*>>. *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Münster, Aschendorf Verlag, 2011, p. 105.

¹⁰ Claudia, D’Amico, “Die Produktivität der *visio absoluta* bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neoplatonismus”, en <<*videre et videri coincidunt*>>. *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Münster, Aschendorf Verlag, 2011, p. 109.

Nicolás propone tres consideraciones oportunas,¹¹ teniendo como objetivo la elevación a la teología mística mediante el apoyo del cuadro previamente señalado.

La primera consideración puede hallarse en el Capítulo I, titulado *Quod perfectio apparentiae verificatur de deo perfectissimo*. Allí encontramos una serie de postulados centrales. En primer lugar, el Cusano señala que “todo lo que puede parecer verdadero en la mirada del ícono de Dios es mucho más verdadero en la verdadera visión de Dios”.¹² De allí que Dios sea llamado *théos*, porque todo lo ve,¹³ y su ver es la suma de todas las visiones finitas, pero a su vez, se encuentra más allá de ellas, dado que la visión absoluta de Dios nunca puede comprenderse bajo una sumatoria de partes, siendo imposible de ser abordada a la luz de una cuantificación. Ni mediante la noción de “visión abstracta”, concepto designado a pensar una desvinculación de toda visión sensible, es posible acercarse a la visión absoluta de Dios, dado que esta no se encuentra contraída en un tiempo y espacio determinados del mundo, ni se dirige a objetos singulares, sino que en su mirar todo lo abarca.¹⁴ Por ello, la apariencia de la vista del ícono no puede aproximarse a la visión absoluta de Dios, si bien dicho ícono se comporta como una invitación, un *aenigma* que permite volver visible lo invisible de modo invisible.

La segunda consideración abarca el Capítulo II, titulado *Visus absolutus complectitur omnes modos*. Aquí se aborda el vínculo entre la “visión absoluta” (*visio absoluta*) y los modos limitados del ver, esto es, la visión humana. La visión absoluta, desligada de toda limitación, abarca simultáneamente todo y cada uno de los modos de ver. Esto significa que la visión absoluta es la “adecuadísima medida y el verdadero ejemplar de toda visión”.¹⁵ Por ello, en tanto es medida y ejemplar de toda visión limitada, esta última no podría existir sin la primera. Aunque la visión absoluta abarca todos los modos de ver, los cuales se configuran en la sucesión y la captación de diversas partes de un objeto, esta permanece sin cambio, esto es, no es temporal aunque recorra toda visión sucesiva. Se encuentra presente en toda vista, dado que toda “la visión absoluta es la contracción de las

¹¹ Cf. *De visione dei* (h IV/15): “(...) secundo loco aliquas scripturarum latebras et doctorum enodare, tertio el ultimo loco, si quae ex his, quae ante haec scripsi, obscura videntur, ut facilia ac clariora fiant, laborabo vos fratres amantissimos per quandam praxim devotionis in mysticam propono elevare thelogiam praemittendo tria ad hoc opportuna”.

¹² Cf. *De vis. dei*. (h VI/5): “Primo loco prasupponendum esse censeo nihil posse apparere circa visum eiconam dei, quin verius sit in vero visu dei”. Aquí seguimos, con modificaciones propias, la traducción realizada por Angel Luis González de la presente obra. Para ello ir a, Nicolás de Cusa. *La visión de Dios*. Navarra, EUNSA, 1994.

¹³ Cf. *De vis. dei*. (h VI/ 5): “Deus etenim, qui est summitas ipsa omnis perfectionis et maior quam cogitari possit, theos ab hoc dicitur, quia omnia intentur”.

¹⁴ Cf. *De vis. dei*. (h VI/6): “Si enim inspexero ad abstractum visum, que mente absolvi ab omnibus oculis et organis, atque consideravero, quomodo ille visus abstractus in contracto esse suo, prout videntes per ipsum visum vident, est ad tempus et plagas mundi, ad obiecta singularia et ceteras condiciones tales contractus, ac quod abstractus visus ab his est condicionibus similiter abstractus et absolutus (...)”.

¹⁵ Cfr. *De vis. dei*. (h VI/7): “Visus autem absolutus ab omni contractione simul et semel omnes et singulos videndi modos complectitur quasi adequatissima visuum omnium mensura et exemplar verissimum”.

contracciones”,¹⁶ y por ello, es una visión incontracta que contiene toda contracción.

El Cusano advierte que todo aquello que se predica de Dios, tal como lo expresa en el contexto del capítulo tercero de la obra abordada, no difiere de él mismo. En tanto razón absoluta, Dios contiene en sí las razones de todas las cosas. Por ello, las razones de todas las cosas no son más que la razón absoluta, aunque manifestada de modo diverso en las variadas razones. A modo de aclaración, el Cusano apela a la exposición de los sentidos. En Dios, ver, oler, tocar, sentir y entender (que no sería, en sentido estricto, un sentido, pero paradójicamente se encuentra señalado en el ejemplo) no son diversos entre sí, sino que se predicán sin diferir realmente. De allí que si le atribuyamos a Dios el moverse y permanecer quieto a la vez. Lejos de caer en una contradicción, estamos en lo cierto, debido a que en él mismo “toda alteridad es unidad y toda diversidad es identidad”.¹⁷ Retomando el ícono ofrecido por el Cusano, puede observarse que este ve en todas direcciones. Cada individuo, ubicado en diferentes posiciones, puede percibir que es visto por el mencionado rostro de Cristo. Aquí se encuentra presente un elemento central de la teoría cusana del tiempo: la relación entre el movimiento (*motus*) y la quietud (*quies*). Mientras que los espectadores se mueven en diferentes direcciones a la hora de contemplar el ícono, la mirada del rostro de Cristo permanece inmutable, mirando siempre a cada uno de ellos en la misma dirección. La visión humana se configura mediante la sucesión del movimiento, la cual permite distinguir diversas posiciones o perspectivas frente al ícono.¹⁸ En cada visión humana puede observarse la misma mirada del rostro de Cristo, esto es, la quietud originaria mediante la cual cada movimiento encuentra su sentido y fundamento. Por ello, dicha experiencia es una invitación a comprender de modo incomprensible, la coincidencia entre el ver humano y el

¹⁶ Cfr. *De vis. dei.* (h VI/7); “Omnis enim contractio est in absoluto, quia absoluta visio est contractio contractionum”.

¹⁷ Cfr. *De vis. dei.* (h VI/8): “Sic licet nos alia ratione attribuamus ei moveré et alias tate, tamen quia ipse est absoluta ratio, in qua omnis alteritas est unitas et omnis diversitas identitas (...)”.

¹⁸ Con el fin de profundizar la elaboración del problema del tiempo en la presente obra cusana, podemos remitirnos al capítulo XI, titulado *Quomodo videtur in deo successio sine successio*. Allí, Nicolás describe de modo sumamente detallado la dinámica entre el movimiento y la quietud en consonancia con la visión humana y la visión divina. Mediante el simple concepto de un reloj perfecto, extrae cuatro elementos centrales. En primer lugar, la sucesión está presente en el reloj, sin que haya sucesión en el Concepto. Esto significa que el tiempo sucede, pese a que nos encontremos realizando alguna actividad o percibamos una suerte de quietud como ausencia de movimiento. En segundo lugar, y dando un paso más radical, señala que en el más sencillo Concepto se encuentran complicados todos los movimientos y sonidos que experimentamos en la sucesión. Aquí se pone de manifiesto un elemento fundamental propio de la teoría cusana del tiempo, esto es, que todo movimiento halla su fundamento, esto es, su despliegue (*explicatio*), a partir de la quietud, ya no entendida como ausencia o carencia de movimiento, sino como sobreabundancia complicante. En tercer lugar, que todo aquello que sucede nunca pasa por fuera de aquel Concepto primero, esto es, Dios en tanto quietud, y por ello, la quietud da su ser al movimiento, el cual se manifiesta en la visión humana de modo sucesivo. Finalmente, en cuarto lugar, que cada evento, el cual posee un carácter sucesivo, no puede ser sin poseer como trasfondo aquella quietud eterna en la cual se encuentra contenido cada movimiento.¹⁸ Por lo tanto, mediante esta descripción, el Cusano intenta descifrar aquello contenido en la experiencia enigmática del ícono. Para un estudio de las implicancias temporales en relación a la visión absoluta, ir a Werner, Beierwaltes, *Visio absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus*, Heidelberg, 1978, p. 24.

ver divino, el cual únicamente puede ser alcanzado en el ámbito del intelecto. Cada ver humano es propio del ámbito de lo sensible, y de lo racional, mediante el cual pueden distinguirse, dado que la razón siempre opera entre un más (*magis*) y un menos (*minus*), las diversas posiciones desde las cuales puede observarse el cuadro. Pero, a su vez, cada posición descubre que el cuadro, pese a ser visto desde diferentes lugares, siempre mira desde el mismo ángulo al espectador. Justamente, en cada movimiento de la visión humana, siempre diverso, se manifiesta la misma mirada quieta del ícono. Por ello, en cada movimiento se hace patente la quietud de la mirada divina, la cual contiene cada sucesión del mirar humano. Desde un punto de vista genético, la mirada humana otorga sentido a la visión del ícono. De allí que el Cusano establezca una descripción del ícono desde la visión sensible, hasta la visión intelectual. Pero, desde un punto de vista ontológico, es el ícono el que brinda su ser a cada mirada humana, conteniendo y complicando las diversas perspectivas desde las cuales el ícono puede ser observado. Dicha experiencia solo puede hacerse accesible de modo inaccesible, mediante la visión intelectual, la cual se encuentra más allá de la coincidencia de opuestos, en la cual la visión humana se descubre como imagen y semejanza del que todo lo ve. Solo elevando la mirada desde el cuadro visto con ojos sensibles a otra instancia visible con ojos intelectuales, el hombre puede descubrirse a sí mismo viendo la invisible infinitud, la cual contiene su mismo ver, pero no es idéntica a su ver.

En conclusión, la perspectiva cusana de la visión se encuentra configurada mediante una relación entre el ver humano y el ver divino. El ícono del rostro de Cristo permite comprender, en el marco de la alteridad y el tiempo, aquella visión primera que otorga sentido y ser a la visión humana, esto es, la *visio dei*, entendida como eterna quietud.

1.b *Amar tuum est videre tuum*: el papel del amor en la visión del ícono del rostro de cristo

El hilo conductor del presente apartado es el siguiente: ¿Cuál es el vínculo entre el ver absoluto y el amor?, o dicho de otro modo, ¿Cuál es la especificidad del amor en la visión del ícono del rostro de Cristo?

Podemos encontrar dos lugares centrales en los cuales la noción de amor es abordada. De un lado, en el Capítulo IV, titulado *Quod visio dei providentia, gratia et vita dicitur aeterna* hallamos un tratamiento preliminar del señalado concepto. Retomando la presencia de la visión absoluta en toda visión contracta y limitada (humana), el Cusano establece allí una identificación entre el ver y el amar.¹⁹ Del mismo modo que la visión de Dios se encuentra presente siempre en toda visión humana, el amor paternal de Dios permanece y protege a toda criatura, dado que sin ello, ningún ser podría subsistir. El amor conserva el ser de toda cosa existente. De otro lado, en el Capítulo VIII, titulado *Quomodo visio dei est amare, causare, legere et in se omnia habere*, el Cusano acentúa el carácter paternal de la visión de Dios. Esto significa que su amor paternal abarca a todos y

¹⁹ Cfr. *De vis. dei*. (h VI/10): “Domine, videre tuum est amare”.

cada uno de sus hijos.²⁰ Abarcar con la mirada todo lo creado significa conservar cada uno de los hijos, y por ello, en su ver se muestra su amor. Con todo, en el amor de Dios se encuentra una clave para comprender la libertad humana. El hijo puede alejarse de su padre, pese a que esté último lo ame. Esto significa que el reconocimiento del amor humano permite dirigir la comprensión de lo creatural hacia aquel amor primigenio de Dios, el cual todo abarca con su mirada. Nuevamente, el ver y el amar se identifican. Finalmente, en el Capítulo XVII, titulado *Quod deus non nisi unitrinus videri perfect potest*, el Cusano aborda la noción de amante infinito (*infinite amabilis*). El amor de Dios consiste en un poder amar infinitamente.²¹ A partir de ello, puede percibirse el carácter trinitario del amor. Del poder amar infinitamente y del poder infinitamente ser amado se da el nexo del amor infinito entre el amante infinito y la infinita capacidad de ser amado. Justamente, porque Dios es amor amante (infinito), y a su vez, capacidad de ser amado, permite que los hombres, en un reconocimiento de su poder amar, dirijan su consideración especulativa hacia la absoluta unidad, simple y perfectísimo. Amante, amable, y la unión, son la misma y simplísima esencia absoluta.²² A partir de esto, puede observarse como la noción de amor se ofrece como un camino para comprender la unidad, por encima de toda pluralidad y singularidad de Dios, esto es, el movimiento onto-trinitario. Retomando las preguntas elaboradas al inicio del apartado, podemos señalar que el amor juega un doble papel, en la medida en que, de un lado, posee una directa identificación la visión de Dios, y a su vez, de otro lado, permite vislumbrar su carácter infinito, aportando así una *manoductio* para comprender cómo Dios es unidad por encima de toda pluralidad y singularidad.

I. (A) Una perspectiva fenomenológica del problema de la visión en Jean-Luc Marion a la luz de la hermenéutica del ícono

En su obra *Dieu sans l'être* (1982), Jean-Luc Marion establece una teoría fenomenológica sobre lo visible, poniendo en juego dos elementos centrales: el ícono (*icône*) y el ídolo (*idole*). Dicha tarea posee como objetivo establecer una teoría fenomenológica de la visión, apuntando así hacia una comprensión de lo invisible en cuanto tal, esto es, Dios. En primer lugar, cabe señalar que el ícono y el ídolo sólo pueden ser abordados en el antagonismo originario que los une. En segundo lugar, ambos no indican un ente particular, o clases de ente, sino más bien modos de ser los entes,²³ o dicho de otra manera, modos de la mirada. En relación al ídolo, éste es abordado de modo sistemático en el apartado primero del Capítulo primero, titulado “El primer visible”.²⁴ Allí, Marion elabora una descripción fenomenológica del ídolo a la luz de su consideración de éste como el primer modo de visibilidad de los entes. Por un lado, no debe ser comprendido el ídolo como algo de carácter ilusorio, dado que, por definición, consiste en que

²⁰ Cfr. *De vis. dei*. (h VI/27): “Paternus amor omnes et singulos filios comprehendit”.

²¹ Cfr. *De vis. dei*. (h VI/ 71): “Amabilitas enim tua, quae est posse in infinitum amari, est, quia est posse in infinitum amare”.

²² Cfr. *De vis. dei*. (h VI/77): “Unde licet eam amem, ita quod amor meus amans se extendat super ipsam, tamen non trahit secum amor amans meus amorem amabilem meum.”

²³ *Ibid.* p.25.

²⁴ *Ibid.* pp. 25-29.

puede ser visto (*eidôlon*)²⁵. Por lo tanto, el ídolo se erige solamente para ser visto. Aquel destinado a establecer una relación recíproca con el ídolo no es sino la mirada humana. Justamente, el ídolo sólo cautiva la mirada en la medida en que lo mirable lo comprende.²⁶ Esto significa que la mirada hace al ídolo. Su configuración va desde la mirada humana hacia el ídolo. Dicho en clave fenomenológica, la intención primera mienta lo divino comprensible en el ídolo, y la mirada se despliega con el fin de poder ver aquello que ella misma espera encontrar.²⁷ Esto conlleva una detención de la mirada, mediante la cual ésta se demora en aquello mismo que ella misma mienta en el ídolo. De allí que el ídolo actúe como un espejo, y no como un retrato.²⁸ Esto se debe a que el ídolo devuelve aquella mención mentada por la mirada humana al modo de una imagen, la cual permite aquella detención que habíamos señalado previamente. A su vez, debemos agregar que el ídolo no puede ser comprendido como un mero espejo, sino que posee un carácter invisible, dado que satura la mirada, esto es, desborda su propia mención, deslumbrando la mirada humana. Su invisibilidad es, a juicio de Marion, aquello que fundamenta que el idólatra no engañe nunca, ni se encuentre engañado.²⁹ El ícono solo puede fijar aquello que la mirada humana busca de antemano. De allí que la mirada haga al ídolo, y no a la inversa. A su vez, este espejo invisible señala, de modo negativo, el desfallecer de la mención, esto es, lo no-mentable. Esto significa que el ídolo no puede abrirse hacia una dimensión de lo invisible en cuanto tal, dado que lo divino se configura en base a lo que la mirada humana puede soportar, y su modo de intencionalidad va de la mirada humana hacia el ídolo.³⁰

En cuanto al ícono, Marion inicia su descripción en el apartado quinto, titulado “El ícono de lo invisible”, señalando que éste no resulta de una visión, sino que lo

²⁵ *Ibíd.* p. 27.

²⁶ *Ibíd.* p. 28.

²⁷ *Ibíd.* p. 29.

²⁸ Es sumamente sugestivo que Marion señale al ícono como un retrato, dado que el Cusano mostró como un aenigma el retrato de cristo confeccionado por el pintor flamenco Rogier van der Weyden. Sin embargo, Jean-Luc Marion no ofrece como ejemplo alguna obra artística que permita ejemplificar su propuesta. Con todo, a la hora de abordar el fenómeno saturado, apela, aunque tampoco sin dar un ejemplo específico, al arte cubista. Para ello, ir a Jean-Luc, Marion, *Acerca de la donación*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, UNSAM, 2005, p. 23.

²⁹ *Ibíd.* p. 31.

³⁰ Jean-Luc, Marion, *Dios sin el ser*, España, Ellago, 2010, pp. 32-33. Es menester señalar, aunque exceda lo abordado en el presente trabajo, que la distinción entre ícono e ídolo en Marion, lejos de querer mostrar que este último posee un carácter verdadero frente a una posible ilusión del primero, ambos constituyen un modo de visión de lo divino, bajo la condición de su posibilidad. Ninguno de los dos se encuentra en el error, dado que la mirada humana ve en el ícono lo divino tal como esta puede alcanzarlo. Esto posee una semejanza sumamente interesada con la noción cusana de *coniectura*, dado que ninguna conjetura es en sí misma señala un error, sino que todas ellas se encuentran en el ámbito de la verdad. Uno puede elaborar una jerarquía de conjeturas, tal como el mismo Cusano hace en el marco de su hermenéutica divina. No todo nombre enigmático nombra con la misma *praecisio* a Dios. Con todo, todos nombran algo verdadero. En el caso de Marion, si bien el ícono permite abrir la posibilidad de una comprensión más originaria de lo divino, esto no significa que el ídolo no lo describa de algún modo. Aquí se encuentra presente un presupuesto fenomenológico husserliano, el cual intenta mostrar que toda percepción, en sí misma, muestra la cosa tal como esta se da. En ese momento originario las nociones de verdad y falsedad no tienen lugar.

provoca.³¹ El ícono intenta hacer visible lo invisible como tal, permitiendo así que la mirada jamás se paralice en un visible. Para poder comprender dicha experiencia, Marion señala que debemos dejar de lado la concepción metafísica de la visión, anclada en la noción de *Ousia*. Esto significa que la mirada no se detiene sobre algo, sino que nos enfrenta ante una inversión en relación al ídolo. La mirada señalada aquí pertenece al ícono mismo, el cual se manifiesta a un rostro que no encara nada, dado que asciende a lo infinito de lo visible. La mirada humana se pierde en la infinitud de lo invisible. La intención no proviene de una mirada finita que fija su mención, sino que su intencionalidad posee un origen en la infinitud misma del ícono, el cual es un “origen sin original”.³² Por lo tanto, el ícono invierte el esquema fenomenológico tradicional de la intencionalidad. Esto significa que la mirada no va desde el rostro humano hacia un correlato mentable, sino que el ícono prepara la posibilidad de la mirada humana y la intenciona. A diferencia de la metafísica, la cual se encarga de revelar al ídolo como un elemento conceptual, la fenomenología traspone lo conceptual al orden de lo divino, con el fin de exponer al ídolo como fenómeno.³³

En conclusión, mientras que el ídolo se constituye a partir de la mirada humana, la cual la precede, funcionando como un espejo, y por ello, consigna lo divino a la medida de la mirada humana, el ícono no resulta de la visión, sino que más bien la provoca. A diferencia del ídolo, que avanza desde lo visible hacia lo invisible, en el ícono observamos la experiencia inversa. Por ello, el ícono no admite otra medida que su infinita desmesura. No hay ninguna mención que fije su mirada, sino que la mención misma se configura en su advenir. En clave fenomenológica, esto significa que la experiencia del ícono establece una inversión: la mirada no va del hombre al ícono, sino que el horizonte posible de su visión es establecida por el ícono mismo.

2. (B) El olvido de la noción de amor en la historia de la metafísica: un recorrido por la obra *Le Phénomène érotique*.

En *Le Phénomène érotique* (2003), podemos encontrar una novedosa e interesante perspectiva sobre la noción de amor. En el capítulo “El silencio del amor”, Jean-Luc Marion establece un balance sobre dicho concepto en la actualidad del pensamiento filosófico. Como puede percibirse en el título, su situación actual dista de ser positiva, debido a que “los filósofos han dejado en el abandono, lo destituyeron del concepto y finalmente lo arrojaron a los márgenes oscuros e inquietos de su razón suficiente- junto a lo reprimido, lo no-dicho, lo inconfesable”.³⁴ La centralidad de la noción de “amor” tiene su fundamento en el mismo origen de la palabra “filosofía”. Si dicha disciplina es un amor por la sabiduría, ¿por qué el amor quedó olvidado? A juicio de Marion, una filosofía originaria “no comprende sino en la medida en que ama-amo comprender, por lo tanto amo para comprender”.³⁵ A partir de esto, el fenomenólogo francés concluye

³¹ *Ibíd.* p. 36.

³² *Ibíd.* p. 41.

³³ Diana, Mejía Buitrago, “El ídolo como fenómeno”, en “Perseitas”, Vol. 3, N°2, Medellín, 2015, p.178.

³⁴ Jean-Luc, Marion, *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, El cuenco del Plata, 2005, p. 7.

³⁵ *Ibíd.* p. 8.

que el olvido del ser dilucidado por Martin Heidegger esconde un olvido aún más radical, esto es, “el olvido de lo erótico de la sabiduría”.³⁶ Con todo, en ese olvido puede vislumbrarse todavía la posibilidad de su des-ocultamiento, en la medida en que el odio que obturó el amor sigue siendo un odio amoroso. El predominio de la pregunta por el ser a la luz de una indagación por el ente (Οὐσία) o bajo la cuestión del ser o no-ser, aleja toda posibilidad por una interrogación sobre el amor, la cual “se encuentra marginado como una pura y simple pasión”.³⁷ Esto es posible por un prejuicio metafísico: “para amar o hacerse amor primero hace falta ser”.³⁸ Pero, ¿de dónde proviene la evidencia de dicho prejuicio? Cuestionando dicho postulado, Marion intenta pensar “un amor sin el ser”,³⁹ del mismo modo que propuso señalar, en la obra anteriormente abordada, comprender a Dios sin el ser.

Estableciendo una historia del olvido del amor, Marion encuentra en la metafísica cartesiana la profundización de la ceguera señalada. Si bien Descartes indica en su definición del “ego” que este es “una cosa que piensa, es decir que duda, que afirma, que niega, que conoce pocas cosas, que ignora muchas, que ama, que odia, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente”,⁴⁰ también es cierto que el amor queda subordinado bajo la órbita del ego y su capacidad primordial del pensar. Nuevamente, hay una anterioridad del pensar frente al amar, esto es, para amar primero habría que pensar que amo. Por ello, “habrá que sustituir unas meditaciones metafísicas por unas meditaciones eróticas”.⁴¹ Ante esto, habría que señalar como conclusión que el amor puede concebirse originariamente, ni bajo el terreno del ser (ontología) ni del pensar. Esto significa que posee una anterioridad frente a todo lenguaje metafísico. En consonancia con esto, Marion decide establecer una reducción fenomenológica del fenómeno erótico. Para ello, establece una distinción entre la certeza y la posibilidad.⁴² Mientras que la certeza “es adecuada para los objetos, y más en general, para los objetos del mundo, porque para ellos *ser* equivale a subsistir en la presencia efectiva- y esa efectividad puede certificarse”,⁴³ la posibilidad devela la modalidad fenomenológica del amor, en la medida en que “para ser el que soy me hace falta en cambio abrir una posibilidad de convertirme en otro distinto al que soy, diferenciarme en el futuro, *no* persistir en mi estado actual de ser, sino alterarme en otro estado de ser”.⁴⁴ De aquí que el prejuicio abordado previamente, esto es, “para amar o hacerse amar primero hace falta ser”, no sea más que un sofisma.⁴⁵ Esto se debe a que se comete el error de creer que el modo de ser del *ego* (posibilidad) puede identificarse con el modo de ser de los objetos (certeza). Por ello, desde una subsunción del ser humano al modo de ser de los objetos, esto es, desde una ontología que pretende, insatisfactoriamente bajo la pregunta por el sentido del ser, preguntar por el ser

³⁶ *Ibíd.* p. 9.

³⁷ Entrevista a Jean-Luc Marion, en “Nombres. Revista de Filosofía”, Córdoba, N° 19, 2005, p. 126, trad. Garbino, Ernestina.

³⁸ *Ibíd.* p. 12.

³⁹ Jean-Luc, Marion, *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, El cuenco del Plata, 2005, p. 12.

⁴⁰ *Ibíd.* p. 14.

⁴¹ *Ibíd.* p. 15.

⁴² *Ibíd.* p. 28-36.

⁴³ *Ibíd.* p. 29.

⁴⁴ *Ibíd.* p. 29.

⁴⁵ *Ibíd.* p. 30.

del hombre, la noción de amor queda reducida a su imposibilidad de ser planteada. Dicho esto, Marion arremete con la siguiente propuesta: para poner la noción de amor sobre un suelo nuevo, debemos terminar con la “reducción epistémica”, esto es, aquella que la certeza a los objetos del mundo, y con la “reducción ontológica”, la cual forma parte de la pregunta por el sentido del ser y su reconducción al Dasein como ente privilegiado desde el cual toda ontología podría ser posible. Frente a ello, Marion propone la “reducción erótica”, cuyo propósito consiste en reconocerse, no como un objeto, ego o ente, sino más bien descubrirme como “un fenómeno dado”.⁴⁶ En dicha reducción, el ego sale de su justificación por sí mismo, “certeza autista y seguridad narcisista”,⁴⁷ y pone de manifiesto una instancia indeterminada. “Yo no soy siendo (...) sino en cuanto amado”.⁴⁸ Esto significa, invirtiendo el prejuicio previamente señalado, que para poder ser, esto es, para obtener una certeza de mi propio ser y de los objetos del mundo, debo, en primer lugar, ser amado. Por ende, el amor se constituye, del mismo modo que Dios, como una instancia más originaria que el ser.

3. ¿Cuál es el vínculo entre el amor y la visión? Semejanzas y diferencias entre las propuestas de Nicolás de Cusa y Jean-Luc Marion.

En primer lugar, es menester tomar nota de la recepción del neoplatonismo en la fenomenología francesa del llamado “giro teológico”.⁴⁹ La obra de Wayne Hankey, *One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History*,⁵⁰ se constituye como uno de los aportes fundamentales de la mencionada recepción. Su objetivo central consiste en una reconstrucción de la profunda huella que el neoplatonismo ha dejado en el pensamiento francés en los últimos cien años.⁵¹ Como puntos centrales de su obra, se encuentran, de un lado, la relación entre el pensamiento de Jean-Luc Marion con la obra del Pseudo-Dionisio, y de otro lado, el vínculo entre la fenomenología material de Michel Henry con la mística de Meister Eckhart. Concentrándonos en la primera vinculación, Hankey señala que la aproximación inicial de Marion al pensamiento neoplatónico debe concentrarse, tanto en el pensamiento de Emmanuel Levinas,

⁴⁶ Jean-Luc, Marion, *El fenómeno erótico*, Buenos Aires, El Cuenco del Plata, 2005, p. 31.

⁴⁷ *Ibíd.* p. 31.

⁴⁸ *Ibíd.* p. 32.

⁴⁹ Dicho título es ajeno a los pertenecientes a dicho movimiento. Dicho nombre fue acuñado, de modo crítico, por Dominique Janicaud, a partir de su obra *La tournant théologique de la phénoménologie française*. Con la señalada caracterización, Janicaud intentaba mostrar el alejamiento de la fenomenología francesa frente a la fuente husserliana. En la medida en que la problemática central de estos pensadores queda restringida a la teología, queda olvidada la inmanencia de la fenomenología, en la medida en que esta pretende establecer un análisis de los fenómenos. Dios nunca se daría como un fenómeno. Ergo, su estudio transgrediría los límites del análisis fenomenológico. Para ello, ir a Dominique, Janicaud, *La tournant théologique de la phénoménologie française*, París, L'Éclat, pp. 1991, pp. 20-40.

⁵⁰ Wayne, Hankey, “One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History”, en *Levinas and the greek Heritage*, Dudley, M.A, 2006.

⁵¹ Carlos Enrique, Restrepo, “La marca del neoplatonismo en el *giro teológico* de la fenomenología”, en “Sapere Aude”, Bello Horizonte, v.2, n.3, pp. 48-49.

las lecturas de Pierre Hadot sobre la patrística latina, como en las clases de Jean Trouillard sobre Proclo y Escoto Eriúgena, y no tanto en reflexiones y acercamientos ambiguos del pensamiento Heidegger con el neoplatonismo.⁵² El acercamiento de Marion al pensamiento del Pseudo-Dionisio se consuma en su obra *L'Idole et la distance*. En el capítulo “La distance du requisit et le discours de louange: Denys”. Allí Marion establece un diálogo entre su noción de distancia (*distance*) y la propuesta dionisiana presente en *Los nombres divinos*.⁵³ En primer lugar, Marion señala que en la negación de las predicaciones positivas referidas a lo divino puede hallarse la eliminación de su carácter idolátrico. En segundo lugar, la obra dionisiana es comprendida por Marion como un camino para repensar la historia de la metafísica y su carácter idolátrico y onto-teológico, esto es, la puesta en escena de una causa o ente primero que de sentido a cualquier esquema metafísico. Del mismo modo que para el Pseudo-Dionisio ninguna predicación puede denominar adecuadamente ni decir qué es Dios, para Marion el fenómeno de lo divino se da sin ningún yo que le proporcione las condiciones de su posibilidad, tal como es puesta de manifiesto en la sobrevenida del ícono.⁵⁴ De allí su adopción de la noción de *amor* (presente en el pensamiento dionisiano), le permite desarticular la preeminencia de la pregunta por el sentido del ser, y mostrar cómo el amor permite un nuevo comienzo, escapando así del predominio metafísico. Es clave notar que, en relación a las nociones de visión y amor, tanto para el Cusano como para Marion, el Pseudo-Dionisio se constituye como una fuente ineludible.

Señalada la vinculación, tanto de la fenomenología de Jean-Luc Marion como del pensamiento cusano con la teología mística del Pseudo-Dionisio, es menester establecer un balance entre ambas propuestas concernientes al problema de lo visible y su vínculo con la noción de amor, con el fin de establecer semejanzas y diferencias en torno al abordaje del tema que aquí nos convoca.

En el caso del Cusano, como bien pudimos observar, la comprensión de la visibilidad se configura en una relación entre la *visio humana* y la *visio divina*. Mientras que la primera posee un carácter finito y parcial, la segunda posee un carácter absoluto. A su vez, la visión divina es condición de posibilidad de toda visión humana, dado que todo posible ver humano se constituye en el horizonte de todo ver divino. Esto posee un fundamento ontológico. El ver de Dios es su propio ser. Todo aquello que alcanza la mirada divina no es más que todo aquello que puede ser. Por ello mismo, la mirada humana se circunscribe al ver de Dios. A su vez, por ello mismo, en la visión humana puede comprenderse, de modo conjetural, la visión divina. Mediante el ejercicio del ícono de Cristo, Nicolás intenta mostrar que la visión de Dios puede ser alcanzada, dado que ambas visiones son una y la misma cosa. La mirada humana no es más que la imagen de aquel ver originario y fundante que todo lo abarca. Por ello, el hombre puede remontarse hacia su fundamento, aunque nunca de modo acabado. Para ello, el Cusano nos invita a ascender hacia el ámbito del intelecto, en el cual puede comprenderse de modo incomprensible la unidad del ver humano y el ver divino.

⁵² Wayne, Hankey, “One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History”, en *Levinas and the greek Heritage*, Dudley, M.A, 2006, p. 84.

⁵³ Jean-Luc, Marion, *L'Idole et la distance*. Paris, Grasset, 2013, pp. 133-244.

⁵⁴ Carlos, Arboleda Mora, “Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología”, en “Pensamiento y Cultura”, vol. 13-2, Medellín, 2010, p. 187.

En cuanto a la propuesta de Jean-Luc Marion, observamos aquí también un intento de pensar el problema de la visibilidad en el marco de una pretendida unidad. El ídolo y el ícono no son diferentes entes, sino que más bien deben comprenderse como diversas modalidades de la mirada. Criticando la diferencia ontológica entre ser y ente, Marion intenta mostrar que puede pensarse una instancia más originaria que la mencionada diferencia, constituida por la noción de amor. Si el ídolo conceptual tiene una relación fundamental con la idolatría del ser, dado que, a juicio de Marion, Heidegger mismo cae en un pensamiento onto-teo-lógico, en la medida en que no puede romper la barrera de su propia propuesta, entonces el ícono debería ser el camino que abra la posibilidad de comprensión de aquella instancia más originaria. Para ello, Marion apela a la noción de amor, la cual permite desarticular el carácter idolátrico de la tradición metafísica, y a su vez, repensar críticamente el dominio de la pregunta por el sentido del ser impuesta por la lectura heideggeriana de la historia de la metafísica.

A modo de conclusión, podemos señalar las semejanzas conceptuales entre ambos pensadores del siguiente modo:

- Tanto en las reflexiones de Jean-Luc Marion como en la obra abordada de Nicolás de Cusa, la problemática de la visión y el amor tienen su anclaje en la recepción y lectura del pensamiento del Pseudo-Dionisio.
- En el pensamiento de Jean-Luc Marion, las nociones de visión y amor intentan constituirse como elementos para el establecimiento de una reformulación del predominio de la pregunta por el sentido del ser en la historia de la metafísica. La visión anclada en el ícono permite mostrar el exceso de la fuente de toda visibilidad, no meramente anclada en la mirada humana, la cual sólo puede configurar un ídolo, y por ello, poner de manifiesto el carácter inaprehensible de aquello que desborda toda mirada humana.
- En el *De visione dei* del Cusano encontramos, de un lado, un intento por mostrar la vinculación entre la *visio humana* y la *visio dei*. Esta última se constituye como condición de posibilidad de toda visión humana, dado que todo posible ver humano se constituye en el horizonte de todo ver divino. Podemos encontrar allí una interesante relación entre las nociones de *ídolo-visio humana*, e *ícono-visio dei*. En ambos autores, se intentan mostrar los límites de la visión humana frente al principio o fuente de todo ser, pese a la diferencia terminológica. En el caso de Marion, dada la herencia del vocabulario fenomenológico, no encontramos en su descripción del concepto de visión un vínculo con la noción de intelecto, tan cara al desarrollo cusano, como tampoco diferentes grados cognoscitivos de ascenso hacia aquello indescriptible. Sin embargo, en ambos casos, la noción de amor se presenta como aquel modo de acceder a la teología mística. El amor, a juicio de Marion, se presenta y se da sin

condiciones,⁵⁵excluyendo así toda comprensión idolátrica.⁵⁶ Del mismo modo, para el Cusano, el amor permite vislumbrar de modo incomprensible cómo Dios es unidad por encima de toda pluralidad y singularidad, esto es, su exceso en el marco las categorías tradicionales. Dicho de otro modo, ambos pensadores intentan mostrar el carácter limitado de todo elemento idolátrico, determinado o contracto como principio ontológico, sin por ello renunciar a una búsqueda incansable del mismo. La hermenéutica del ícono pone de manifiesto dicho camino inalcanzable, pero no por ello renunciabile.

Más allá de todas las semejanzas, es inevitable dejar de lado los horizontes de pensamiento diversos desde los cuales parten los mencionados autores. El caso del concepto de amor es el más palpable. Si bien en ambos pensadores dicha noción intenta mostrar un camino hacia aquello incomprensible, y por ello, una apertura al misterio, con todo, en cuanto a Marion, pese a criticar el pensamiento heideggeriano, su propuesta se encuentra enmarcada en la historia de la metafísica formulada por el pensador alemán, esto es, en el terreno de la fenomenología. Aunque el filósofo francés amplía el canon de dicha historia, introduciendo pensadores neoplatónicos, es cierto que su reconstrucción histórica le debe mucho a esta última. De allí que, a diferencia del Cusano, Marion pretenda encontrar en la historia de la filosofía la huella perdida, y por ello, el punto de partida para restablecer la noción de amor. Este gesto de formular una historia del amor no podemos hallarlo en el Cusano. A su vez, la tarea de una reducción erótica por parte de Marion, cargada de un lenguaje fenomenológico, lejos está del marco teórico cusano. Para este último, el acceso al amor puede hacerse posible mediante el misterio onto-trinitario. Marion no establece ninguna relación entre el concepto señalado y el misterio de la trinidad.

Bibliografía utilizada

Bibliografía primaria

- Nicolai de Cusa. *De visione dei*, VII, Opera omnia: Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg: F. Meiner, 2000.
- Nicholas of Cusa, *De visione dei*, en “Nicholas of Cusa’s dialectic mysticism, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1998.
- Jean-Luc, Marion, *Dieu sans l’être*, Paris, PUF, 2013.
- ----- . *Dios sin el ser*, Madrid, Ellago, 2010.

⁵⁵ Jean-Luc, Marion, *Dios sin el ser*, Madrid, Ellago, 2010, pp. 74-75.

⁵⁶ Carlos, Arboleda Mora, “Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología”, en “Pensamiento y Cultura”, vol. 13-2, Medellín, 2010, p. 188.

- ----- . *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, 2013.
- ----- . *Acerca de la donación*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, UNSAM, 2005.
- Entrevista a Jean-Luc Marion, en “Nombres. Revista de Filosofía”, Córdoba, N° 19, 2005, pp. 123-145, trad. Garbino, Ernestina.

Bibliografía secundaria

- Carlos, Arboleda Mora, “Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología”, en “Pensamiento y Cultura”, vol. 13-2, Medellín, 2010, 181-193.
- Werner, Beierwaltes, *Visio Absoluta-Reflexion als Grundzug des göttlichen Princips bei Nicolaus Cusanus*. Heidelberg, 1978.
- Gianluca, Cuozzo, *Raffigurare L'invisibile*. “Cusano e l' arte del tempo”. Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2012.
- Claudia, D'Amico, “Die produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterischen Neoplatonismus”, en <<videre et videri coincidunt>>. *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Münster, Aschendorf Verlag, 2011.
- ----- . “Visión absoluta y visión de lo absoluto en Nicolás de Cusa”, en *Mirabilia*, “Mística e Milenarismo na Idade Média”, vol. 14, 2012, pp. 228-241.
- Wayne, Hankey, “One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History”, en *Levinas and the greek Heritage*, Dudley, M.A, 2006.
- Dominique, Janicaud, *La tournant théologique de la phénoménologie française*, París, L' Éclat, pp. 1991.
- Ezequiel, Ludueña, “Teología mística y cristología. El Pseudo Dionisio y Nicolás de Cusa”, en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: Genealogía y proyección*. Jorge M. Machetta/ Claudia D'Amico (editores), Buenos Aires, Biblos, Colección Presencias Medievales, 2005, pp. 109-117.
- Diana, Mejía Buitrago, “El ídolo como fenómeno”, en “Perseitas”, Vol. 3, N°2, Medellín, 2015, pp.175-182.
- Carlos Enrique, Restrepo, “La marca del neoplatonismo en el giro teológico de la fenomenología”, en “Sapere Aude”, Bello Horizonte, v.2, n.3, pp. 44-55.

El autor es estudiante avanzado de la carrera de Filosofía (Licenciatura y Profesorado) en la Universidad de Buenos Aires. Ex becario DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) y ex

Teología y cultura 18 (2016)

becario UBA, actualmente posee una beca CIN (Consejo Interuniversitario Nacional) y se encuentra trabajando en la Cátedra de Metafísica de la Universidad de Buenos Aires a partir del Proyecto de Investigación titulado “Hacia una fundamentación de la metafísica negativa a partir de una discusión con la teo-logía negativa”. A su vez, da clases de alemán en la Fundación Psicoanalítica. Su campo de investigación se concentra en la relación entre la fenomenología y el neoplatonismo, tanto pagano como medieval, teniendo como horizonte problemático las nociones de ontología y temporalidad. Ha participado en Proyectos de Investigación UBACyT sobre el pensamiento de Nicolás de Cusa, y en Proyectos PRIG sobre fenomenología.

E-mail: matiasipizzi@gmail.com

Fecha de recepción: 04-05-2016

Fecha de aceptación: 21-06-2016