

BIEN COMÚN Y HOSPITALIDAD: UNA LECTURA DESDE EL PENSAMIENTO DE JEAN-LUC MARION

COMMON GOOD AND HOSPITALITY: A READING FROM THE THOUGHT OF JEAN-LUC MARION

Francisco Novoa-Rojas¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.
<https://orcid.org/0000-0002-0451-0599>

Ángela Alarcón-Alvear²

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.
<https://orcid.org/0000-0002-6662-7901>

Recibido: 15.05.2024
Aceptado: 10.05.2024

<https://doi.org/10.21703/2735-634520242622975>

Resumen

Este artículo explora la interconexión entre el bien común y la hospitalidad en el pensamiento de Jean-Luc Marion, subrayando su relación con el cristianismo y la fenomenología. Marion propone una visión del bien común que supera el individualismo, destacando la dimensión espiritual y trascendental como fundamento para la vida comunitaria y la hospitalidad incondicional. En este contexto, la hospitalidad no es solo una respuesta a las necesidades del otro, sino una acogida radical que renuncia a la reciprocidad, considerando al otro como un “fenómeno saturado” que desborda nuestras categorías de comprensión. Este estudio invita a replantear la hospitalidad y el bien común como componentes fundamentales de una ética que aborda los desafíos de la fragmentación social, la migración y la pluralidad cultural.

Palabras clave: bien común, hospitalidad, fenomenología, ética, trascendencia

Abstract

This article explores the interconnectedness between the common good and hospitality in the thought of Jean-Luc Marion, emphasizing its links to Christianity and phenomenology. Marion proposes a vision of the common good that transcends individualism, highlighting the spiritual and transcendental dimension as a foundation for community life and unconditional hospitality. In this context, hospitality is not merely a response to others' needs but a radical welcome that renounces reciprocity, considering the other as a “saturated phenomenon” that surpasses our categories of understanding. This study invites a rethinking of hospitality and the common good as fundamental components of an ethics that addresses the challenges of social fragmentation, migration, and cultural plurality.

Keywords: common good, hospitality, phenomenology, ethics, transcendence

¹ Magister en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado (Chile). Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de la Santísima Concepción (Chile). Académico auxiliar del Departamento de Filosofía de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía. Correo electrónico: fnovoa@ucsc.cl

² Magister en Didáctica de la Educación Religiosa por la Universidad Finis Terrae (Chile). Máster en Estudios Bíblicos por la Universidad Internacional de la Rioja (España). Académica auxiliar del Departamento de Teología de la Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía. Correo electrónico: lalarcon@ucsc.cl

1. Introducción

En el año 2021 se reunieron cuarenta entrevistas y debates realizados por Jean Luc Marion en los que se abordan tópicos tan diversos como la obra del fenomenólogo francés. Sin embargo, una de las entrevistas son preguntas realizadas por Jean Luc Nancy³. En aquella entrevista, Nancy cuestiona una noción que Jean Luc Marion no aborda entre sus obras referidas a la teología⁴, a la fenomenología⁵ ni a la historia de la filosofía⁶. La pregunta es la siguiente

“Los tres casos de lo que llamas “fenómeno saturado” están todos relacionados con la nada: la esencia *ex nihilo*, la muerte (aunque no lo dijiste: pero es lo mismo, *in nihilum*), y luego el don, el amor del amante y la hospitalidad sin razón. ¿En qué Dios es algo distinto de nada? ¿O en qué Dios, como nombre, es necesario? – y, entonces, ¿se puede prescindir de la cuestión de este nombre?”⁷.

Frente a esta pregunta, Marion responde anclando su respuesta a un recorrido filosófico en un constante diálogo con el pensamiento cristiano, enfatizando en el concepto de Dios y en la posibilidad de predicarlo desde la influencia neoplatónica⁸. La respuesta en cuestión es:

“¿por qué mantener, como nombre, “Dios” y no más bien “nada”? Si no hay acceso a la región donde Dios guarda un sentido que solo existe en la posibilidad, ¿por qué mantener el mismo nombre de Dios? ¿No sería el nada, como dice Leibniz, “más fácil”? La respuesta, sin embargo, es evidente: no debemos sustituir nada por Dios, no porque el nada diga demasiado poco (justamente, nada), sino porque, al no decir nada, aún dice demasiado, al decir “no-cosa”, *non-rem*, refiriendo así la ausencia a la *res*, a la “cosa”, es decir, ya al ente e inscribiendo —aunque sea negativamente— a Dios, aún y ya, en el horizonte de la entidad, del ser del ente. El vacío y el nada van demasiado rápido y demasiado lejos, dicen demasiado de Dios, suponen demasiado, prejuzgan directamente que él no es, por lo tanto, que podría haber sido, habría tenido que ser y pertenecería aún o ya al horizonte óntico-ontológico. De lo cual, sin embargo, conviene, de entrada, dudar; si Dios es Dios, entonces Dios no necesita ser, en el sentido en que nosotros lo entendemos”⁹.

Con esto, aunque Marion responde a la cuestión principal sobre el nombre que podría surgir después de los “fenómenos saturados”¹⁰, no aborda directamente la cuestión de la hospitalidad sin razón¹¹. Sin embargo, sí trata en sus textos temas relacionados con el don¹² y el amor¹³. En *Étant donné*, Marion afirma que “el don se cumple perfectamente cuando yo, el donatario, decido recibirlo. Su realización depende más de mi decisión de aceptarlo que de la

³ J. L. MARION, *Paroles Données*, CERF, París 2021, 117-127.

⁴ J. L. MARION, *L'idole et la distance*, Grasset, París 1989; J. L. MARION, *Dieu sans l'être*, PUF, París 2013.

⁵ J. L. MARION, *De Surcroît*, PUF, París 2001; J. L. MARION, *Étant donné*, PUF, París 2013 J. L. MARION, *Réduction et donation*, PUF, París 2015.

⁶ J. L. MARION, *Questions cartésiennes: Méthode et métaphysique*, PUF, París 1991; J. L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, París 2021; J. L. MARION, *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme*, PUF, París 2021.

⁷ J.L. MARION, *Paroles Données...*, 118. Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son propias.

⁸ M. PIZZI. *Fenomenología del exceso*, SB, s/1 2024.

⁹ J.L. MARION, *Paroles Données...*, 120.

¹⁰ El fenomenólogo francés ahonda en la problemática en J. L. MARION, “En el nombre o cómo callarlo”, *Revista de Filosofía UCSC* 22.2 (2023) 217-249.

¹¹ Basta con mencionar que, en los textos indicados anteriormente, solo aparece en *Paroles donnés* una vez la palabra *hospitalité*; en todos los demás textos, no hay rastros del concepto en modo literal.

¹² J. L. MARION, *Étant donné...*; J. L. MARION, *Reprise du donné*, PUF, París 2016.

¹³ J. L. MARION, *Le Phénomène Érotique*, Grasset, París 2003.

disponibilidad de su objeto ocasional”¹⁴. En este sentido, como bien señala Ezequiel Murga¹⁵, se abre indirectamente una posibilidad para comprender cómo se hospeda el fenómeno.

Para profundizar en el concepto de hospitalidad en el pensamiento de Jean-Luc Marion, resulta fundamental primero comprender su noción de bien común, ya que ambos conceptos están intrínsecamente conectados. El bien común, desde una perspectiva tradicional, ha sido un eje fundamental en las reflexiones sobre ética, política y religión, articulando una visión de la vida comunitaria que trasciende los intereses individuales y promueve un bienestar colectivo¹⁶. Sin embargo, las interpretaciones modernas tienden a reducir este concepto a una dimensión meramente práctica o utilitaria, desvinculándolo de su profundidad espiritual y trascendental¹⁷. Este enfoque seculariza el bien común, limitándolo a acuerdos sociales sin mayor trascendencia. En el contexto de la fenomenología de Marion, planteamos la necesidad de redescubrir y reformular el bien común como fundamento para una hospitalidad auténtica, una que no solo ofrezca acogida, sino que lo haga desde un horizonte ético y trascendental.

Jean-Luc Marion, en textos como *Habiter notre terre y Brève apologie pour un moment catholique*, subraya que el bien común no puede agotarse en la satisfacción de necesidades materiales o en el equilibrio de intereses, pues su verdadero sentido requiere una apertura a la dimensión espiritual. Para Marion, el bien común tiene un componente ecológico esencial: la conservación de la tierra y sus recursos no es solo una responsabilidad social, sino una condición indispensable para toda vida. Sin este cuidado, cualquier otro bien queda amenazado. En esta línea, dado al pensamiento cristiano, Marion eleva el bien común a una comunión que no solo une a los miembros de una comunidad entre sí, sino que los conecta con la creación y, en última instancia, con Dios¹⁸. Esta perspectiva trasciende el individualismo y el materialismo modernos, situando el bien común en el centro de una ética que responde tanto al presente como a una visión trascendental de la existencia.

En este sentido, en el pensamiento de Jean-Luc Marion, la hospitalidad se podría concebir como una apertura radical al otro, basada en su alteridad absoluta. Este concepto, más que un simple gesto de cortesía o generosidad está profundamente enraizado en su enfoque fenomenológico y teológico, que enfatiza la caridad y el reconocimiento del otro como un acontecimiento. Marion asocia esta noción con una ética de la comunión que refleja la donación y la conexión con lo trascendental¹⁹. Marion desarrolla implícitamente una visión de la hospitalidad que rechaza la lógica de la reciprocidad y que se basa en acoger al otro sin condiciones. En un mundo que enfrenta crisis como la migración y la fragmentación social, esta hospitalidad sin reciprocidad es vital. En lugar de intentar integrar al otro bajo nuestras propias normas o expectativas, Marion propone que lo recibamos como un “fenómeno saturado,” que desborda nuestras categorías de comprensión y desafía nuestros marcos normativos. Así, la hospitalidad se convierte en una manifestación del bien común en su dimensión más profunda: una acogida que no solo brinda refugio, sino que también transforma al anfitrión, al abrirse a la otredad en su plenitud.

En el pensamiento de Marion, el bien común y la hospitalidad también están unidos por una perspectiva escatológica. El bien común no es un fin alcanzable en su totalidad en esta vida; es un horizonte que orienta la existencia hacia un propósito último. Esta visión está en armonía con la ética cristiana, sugiriendo que el bien común conecta la vida en comunidad con la comunión divina, vinculando la acogida del otro no solo con un acto de bondad temporal,

¹⁴ J. L. MARION, *Étant donné...*, 158.

¹⁵ E. MURGA, “Hospedar el fenómeno. Hacia una ética de la fenomenalidad en Jean-Luc Marion”, *Sapientia* LXXV.246 (2019) 230-241.

¹⁶ W. WOJTYŁA, “Personalist Foundations of the Common Good. Views of Mieczysław A. Krąpiec and Karol Wojtyła”, *Komisji Prawniczej* 14.1 (2022) 501-513.

¹⁷ L. DUPRÉ, “The Common Good and the Open Society”, *Review of Politics* 55.4 (1993) 687-712.

¹⁸ Cf. D. SCHEID, *The Cosmic Common Good*, Oxford, New York 2016, 111: “Advocating rights for all Earth creatures represents a moral response to the proper size and scope of the planetary crisis. For the planetary common good and Earth solidarity to have real implications, Catholic social thought requires more than a mere moral exhortation to care for the Earth. Rights are needed to engender and enforce human responsibility”.

¹⁹ Cf. K. LEMNA, “Jean-Luc Marion and the Theological ‘School’ of Montmartre”, *Irish Theological Quarterly* 81.3 (2016) 246-266.

sino con un compromiso eterno. La hospitalidad, en este marco, es una apertura hacia lo trascendental, en la que se acoge al otro no solo como semejante, sino como portador de una dimensión trascendental que resuena en la visión del bien común que Marion propone.

Este artículo tiene como objetivo explorar cómo la hospitalidad, fundamentada en la noción de bien común, se configura en el pensamiento de Marion y sus implicaciones en un contexto teológico. A través de un análisis de sus obras, se propone una lectura que destaca la relevancia de una ética de la donación y una hospitalidad radical como elementos clave para una comunidad que enfrenta los desafíos contemporáneos del secularismo, el individualismo y la exclusión. La propuesta de Marion, por lo tanto, no solo invita a una renovación en la comprensión del bien común y la hospitalidad, sino que también sugiere una respuesta ética y espiritual a los problemas actuales, orientando a la comunidad hacia el amor, la justicia y la acogida incondicional del otro en su alteridad.

2. Un acercamiento al Bien Común en la obra de Marion

Jean-Luc Marion, en *Habiter notre terre*²⁰, argumenta que el bien común no puede ser reducido a los intereses individuales o nacionales, sino que debe abarcar lo que es necesario para la vida misma. En este contexto, la crisis ecológica se presenta como un ejemplo concreto de cómo el bien común implica cuidar el entorno que hace posible la vida de todas las personas. Este bien común ecológico se convierte en una condición *sine qua non* para la existencia de cualquier otro bien, ya que, sin la tierra y sus recursos, ningún otro bien puede ser preservado.

El bien común, por lo tanto, se convierte en un desafío para la humanidad en su conjunto. Marion sugiere que solo a través de la aceptación de nuestra responsabilidad compartida en la preservación de la tierra se puede enfrentar y superar la crisis ecológica actual. Los cristianos, en particular, tienen una obligación especial de actuar en favor del bien común, ya que su fe les llama a proteger la creación de Dios y a vivir en armonía con ella²¹, pues estos abordan el concepto de *creación*²². Esta visión del bien común incluye una dimensión práctica y espiritual que va más allá de lo puramente material y que reconoce la interdependencia de todos los seres vivos en la creación.

Por otro lado, en *Brève apologie pour un moment catholique*²³, aborda de manera detallada la noción de bien común, integrándola en su crítica al secularismo y su propuesta de un *momento católico* para Francia. Para Marion, el bien común es un concepto que no puede ser reducido a un simple acuerdo político o utilitario, como suele suceder en las democracias modernas. En cambio, Marion sostiene que el bien común debe entenderse desde una perspectiva más amplia y trascendental, basada en una visión cristiana de la comunidad. Esta visión implica que el bien común no solo debe satisfacer las necesidades materiales de los ciudadanos, sino también sus necesidades espirituales y éticas²⁴.

Una de las críticas fundamentales de Marion al concepto de bien común tal como se entiende en la modernidad es que este se ha secularizado, perdiendo su vínculo con la dimensión espiritual de la vida humana. Según Marion, en una sociedad que no reconoce lo trascendental, el bien común tiende a ser definido en términos exclusivamente materiales: acceso a recursos, derechos y oportunidades. Aunque estos elementos son importantes, para Marion son insuficientes, ya que ignoran la dimensión espiritual del ser humano, que también forma parte de su bienestar y su plenitud. En este sentido, Marion propone que el bien común debe incluir el acceso a lo sagrado y a la comunión con Dios²⁵.

Para Marion, el bien común no puede ser comprendido sin una referencia teleológica al bien último del ser humano, que es su relación con Dios. Desde una perspectiva cristiana, el bien

²⁰J. L. MARION, "Habiter notre terre", *Communio* XLV.6 (2020) 63-74.

²¹J. L. MARION, "Habiter notre terre...", 74.

²²Cf. E. MURGA, "El cuidado del mundo desde la Fenomenología de la Donación de Jean-Luc Marion", *Nuevo Pensamiento* 13.21 (2023) 346-354.

²³J. L. MARION, *Brève apologie pour un moment catholique*, Grasset & Fasquelle, París 2017.

²⁴J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 57.

²⁵J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 59.

común incluye la posibilidad de que los seres humanos vivan en comunión no solo entre ellos, sino también con el Padre²⁶. Esta comunión es lo que da sentido a la vida en comunidad y lo que permite que el bien común sea algo más que un acuerdo temporal o pragmático entre individuos con intereses diversos. Así, Marion sugiere que cualquier concepción del bien común que ignore esta dimensión trascendental está incompleta²⁷.

Marion también subraya que el bien común no es algo que se pueda imponer desde fuera, como una norma o una ley, sino que debe surgir de la propia comunidad. Esta idea implica que el bien común no se reduce a una serie de políticas o programas gubernamentales, sino que es el resultado de una vida comunitaria en la que las personas están dispuestas a donar y a sacrificarse por el bienestar de los demás. En este sentido, Marion vincula el bien común con su noción de don, argumentando que solo una comunidad que se conforme desde el don puede alcanzar verdaderamente el bien común²⁸, en un proceso en el cual se podría entender a una sociedad también como *adonada*.

Otro aspecto clave del análisis de Marion es su crítica a la idea de que el bien común puede lograrse únicamente a través de mecanismos estatales o políticos. Marion sostiene que, aunque el Estado tiene un papel importante en la promoción del bien común, este no puede ser el único agente responsable de su realización. La comunidad política por sí sola no tiene los recursos necesarios para promover un bien común que incluya tanto las dimensiones materiales como las espirituales de la vida humana. Para Marion, la Iglesia y la comunidad religiosa tienen un papel esencial en la promoción del bien común, ya que son ellas las que pueden ofrecer los recursos espirituales necesarios para alcanzar este objetivo, lo que requiere una reformulación de la transmisión de las enseñanzas de la Iglesia²⁹.

En este contexto, Marion rechaza la noción de que el bien común puede ser alcanzado en una sociedad que excluye a la religión de la vida pública. Para él, la separación estricta entre Iglesia y Estado, tal como se practica en Francia, ha llevado a una concepción limitada y reduccionista del bien común, ya que, sin la participación de la religión en la vida pública, el bien común se convierte en un simple acuerdo pragmático entre intereses individuales, perdiendo su capacidad de unir a la comunidad en un objetivo compartido y trascendental³⁰. De este modo, Marion propone que el bien común debe incluir una dimensión espiritual que permita a la comunidad política trascender sus divisiones internas.

El bien común, según Marion, también está vinculado a la idea de justicia, pues para que el bien común sea alcanzado, es necesario que exista una justicia que sea capaz de reconocer y respetar la dignidad y otredad de cada rostro. En esto, evidentemente, cualquier persona que lea asiduamente fenomenología reconocerá la influencia de Levinas en el planteamiento de Marion. Sin embargo, añade Sebbah: “Levinas habría abierto el camino, pero se habría detenido en medio de este. El mandato hacia el rostro del otro no es suficiente: hay que liberar el amor y la Revelación, y en última instancia, la Revelación del (genitivo subjetivo y objetivo) amor más intenso”³¹. Esta justicia, la que podría entenderse desde Marion, no puede ser puramente legal o formal, sino que debe estar basada en el amor y la caridad³², reconfigurando el modo en que se piensa desde un lenguaje teologal y del amor³³.

Otro aspecto importante de la concepción del bien común de Marion es su relación con la verdad. Para él, el bien común solo puede alcanzarse en una comunidad que esté orientada hacia la verdad. Esto significa que la comunidad debe estar dispuesta a buscar la verdad y a vivir de acuerdo con ella, incluso cuando esto implique renunciar a ciertos intereses o privilegios. Marion critica las concepciones modernas del bien común que tienden a ser

²⁶ G. LETELIER, “¿Qué son los principios de la doctrina social de la Iglesia?”, *Theologica Xaveriana* 67.183 (2017) 85-111.

²⁷ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 60.

²⁸ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 62.

²⁹ C. ARBOLEDA, “Epistemología de la nueva Doctrina Social de la Iglesia”, *Franciscanum* 53.156 (2011) 17-49.

³⁰ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 65.

³¹ F. SEBBAH, “Nota sobre la relación de Marion con Levinas”, *Arete XXXVI.1* (2024) 114.

³² En este sentido, la propuesta de Jean-Luc Marion está en plena concordancia a lo planteado en CEC 1827: “El ejercicio de todas las virtudes está animado e inspirado por la caridad”.

³³ S. VINOLO, “Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor”, *Theologica Xaveriana* 68.186 (2018) 1-29.

relativistas, es decir, que tratan de equilibrar diferentes intereses sin un compromiso claro con la verdad. Para Marion, el bien común solo puede lograrse si la comunidad está unida en su búsqueda de la verdad y en su compromiso con ella³⁴.

Además, Marion propone que el bien común no es algo que pueda ser plenamente alcanzado en esta vida, sino que es una meta que orienta a la comunidad hacia un horizonte trascendental. El bien común es un ideal que impulsa a la comunidad a superar sus divisiones y a buscar una unidad más profunda, basada en la comunión con Dios. Esta visión del bien común es radicalmente diferente de las concepciones modernas, que tienden a verlo como un objetivo puramente terrenal. Para Marion, el bien común tiene una dimensión escatológica, es decir, está orientado hacia la plenitud de la vida en comunión con Dios en la vida eterna³⁵.

Marion también destaca que el bien común no puede limitarse a un grupo específico de personas, sino que debe ser verdaderamente universal. Esto significa que debe incluir a todos los miembros de la sociedad, independientemente de su origen social, económico o cultural. En este sentido, Marion relaciona el bien común con la noción de *hospitalidad*, señalando que una comunidad verdaderamente cristiana debe estar abierta a acoger a los demás y a compartir con ellos sus bienes. Esta hospitalidad es un elemento esencial del bien común, ya que implica una disposición a sacrificar los propios intereses por el bien de los demás³⁶.

3. Fraternidad en tiempos laicos

La filosofía, debido a su intento de “secularización” en el desarrollo actual de la disciplina, ha abandonado ciertos tópicos que le permiten enriquecer su vocabulario y, por tanto, sus propuestas. Esto, por ejemplo, lo señala de buena manera Enrique Muñoz³⁷ al ofrecer una reflexión profunda sobre la marginalización de la fraternidad en la discusión filosófica contemporánea y su potencial relevancia en el ámbito actual. Al explorar las razones históricas de su desaparición, el autor identifica la influencia del cristianismo como un factor que llevó a asociar la fraternidad con un concepto teológico, lo que generó su sustitución por términos más laicos como “solidaridad” o “equidad”. Además, se señala el triunfo del socialismo científico, en detrimento de un socialismo fraterno, como otra causa de esta ausencia. Sin embargo, el autor propone que la fraternidad, entendida desde una perspectiva filosófica, ofrece una contraposición fundamental al concepto de “competencia”, que ha dominado muchas esferas de la vida moderna, desde la economía hasta las relaciones sociales. La fraternidad, en su esencia, promueve la cooperación y la asociación, actuando como un *principio* que trasciende el individualismo y fomenta la cohesión social; tal como señala Angelo Card. Sodano en la carta al Sr. Card. Renato Raffaele Martino: “Los principios de la doctrina social de la Iglesia, que se apoyan en la ley natural, resultan después confirmados y valorizados, en la fe de la Iglesia, por el Evangelio de Jesucristo”³⁸. En este sentido, la fraternidad puede definirse como un vínculo ético que busca el bienestar colectivo, basado en la igualdad y el respeto mutuo, y que permite superar los antagonismos generados por la competencia exacerbada.

Por otro lado, Castellón-Martin³⁹, aborda la fraternidad desde una perspectiva puramente teológica. Expone que la fraternidad, en el marco de la encíclica *Fratelli Tutti*⁴⁰, es una vocación ineludible inscrita en la naturaleza humana, siendo esencial para la realización de la dignidad humana y la justicia social. Inspirado por Pablo de Tarso y las reflexiones de filósofos

³⁴ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 69.

³⁵ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 70.

³⁶ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 66.

³⁷ E. MUÑOZ, “Fraternidad en la filosofía: de ausencias y rendimientos”, *Veritas* 55 (2023) 31-45.

³⁸ A. SODANO, “Carta N. 559.332”, *Doctrina Social de la Iglesia*, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html, citado el 14 de septiembre 2024.

³⁹ J. CASTELLÓN-MARTIN, “Ensayo de fundamentación filosófica del concepto de ‘fraternidad’ propuesto en la *Fratelli Tutti*”, *Veritas* 50 (2021) 103-125.

⁴⁰ FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2020.

como Levinas y Zubiri, el autor propone que la fraternidad es más que un deber ético; es una llamada trascendente que vincula a las personas en su dignidad común. Esta fraternidad se revela especialmente en el encuentro con el otro sufriente, en quien se escucha la voz de Dios. El concepto tiene una dimensión política y social, al estar relacionado con la justicia y la solidaridad, pero su raíz es profundamente teológica, fundándose en la creencia cristiana de que todos somos hijos de Dios y, por ende, hermanos.

En este sentido Jean-Luc Marion, en su obra *Brève apologie pour un moment catholique*, analiza la laicidad en Francia y su impacto en la relación entre la Iglesia y el Estado; en vistas a pensar la fraternidad. El capítulo *Laicity or Separation* se centra en el sistema francés de separación de poderes, implementado en la ley de 1905. Marion destaca que esta ley, aunque creada para asegurar la neutralidad del Estado frente a las religiones, ha sido interpretada de maneras que a menudo resultan problemáticas para los católicos en Francia, quienes, a lo largo de los años, han sido vistos como una amenaza para la unidad republicana⁴¹. El francés sostiene que, a pesar de las críticas, los católicos han seguido desempeñando un papel fundamental en la vida pública.

Marion plantea que los católicos no son un peligro para la república francesa, sino ciudadanos que, como cualquier otro grupo, tienen derecho a participar en la vida política y pública del país. Señala que las críticas hacia ellos suelen basarse en malentendidos y en una percepción equivocada del papel de la religión en la vida moderna⁴². La ley de 1905, según Marion, fue aceptada por los católicos franceses porque ya existe una división natural entre el clero y los laicos en la Iglesia, lo que les permitió adaptarse a la separación institucional del Estado sin mayores conflictos⁴³.

El autor también reflexiona sobre cómo el laicismo, tal como se ha aplicado en Francia, a menudo va más allá de la simple neutralidad del Estado y se convierte en una forma de exclusión de la religión en la esfera pública. Marion considera que esta exclusión, que afecta especialmente a los católicos, refleja una preocupación excesiva por la influencia de la religión en la política, cuando en realidad los católicos han demostrado ser ciudadanos comprometidos y respetuosos de la ley⁴⁴. Esta preocupación, según Marion, es infundada y surge de una visión errónea del papel de la fe en la sociedad moderna.

Marion, además, critica la forma en que los medios de comunicación y algunos intelectuales presentan a los católicos como un grupo minoritario y retrógrado, afirmando que esta imagen no corresponde a la realidad. A pesar de las dificultades que enfrenta la Iglesia en términos de asistencia a la Misa y vocaciones, Marion señala que los católicos siguen siendo una parte importante de la sociedad francesa⁴⁵. A este respecto, argumenta que las iglesias, aunque no siempre llenas, continúan siendo lugares de encuentro para creyentes de todas las edades, lo que contradice las afirmaciones sobre su supuesto declive.

En este contexto, Marion subraya que el laicismo radical puede llevar a una fragmentación de la sociedad, donde los ciudadanos no logran encontrar un terreno común para el diálogo y la cooperación⁴⁶. Argumenta que los católicos, con su énfasis en la caridad y el servicio, pueden ofrecer un ejemplo de fraternidad que trascienda las divisiones políticas y sociales. Esta visión contrasta con la interpretación secular de la laicidad, que tiende a ver cualquier expresión de fe pública como una amenaza para el orden republicano.

La crítica de Marion al laicismo francés no es un rechazo total del principio de separación entre Iglesia y Estado, sino más bien una defensa de la posibilidad de que la religión tenga un lugar legítimo en el espacio público. Según Marion, la verdadera neutralidad no debería implicar la exclusión de la religión, sino permitir que todas las voces, incluidas las religiosas, contribuyan al bien común⁴⁷. Para él, esta apertura es esencial para una sociedad

⁴¹ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 31.

⁴² J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 35.

⁴³ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 33.

⁴⁴ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 38.

⁴⁵ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 40.

⁴⁶ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 51.

⁴⁷ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 60.

verdaderamente inclusiva y pluralista, inspirada en la afiliación común que reconoce a Dios como Padre.

Con esto, podemos avanzar con la reflexión sobre la fraternidad, uno de los principios fundamentales de la República Francesa y que Jean Luc Marion aborda. El autor cuestiona si es posible garantizar la fraternidad sin una base espiritual, argumentando que la verdadera fraternidad solo puede surgir de un reconocimiento común de un padre, que en su visión cristiana es Dios⁴⁸. Esta perspectiva lo lleva a proponer que la sociedad francesa necesita un momento católico, en el que los valores de la fe cristiana puedan contribuir a la revitalización de la comunidad nacional, no mediante la conversión masiva, sino a través de la universalización del bien común.

En el artículo *Habiter notre terre*, donde aborda la cuestión climática, se plantea la noción de fraternidad desde la relación entre el ser humano y la tierra. Marion sugiere que hay una *quasi-fraternité* entre el hombre y la tierra, ya que ambos comparten un origen común y están unidos en una misma historia. La humanidad, al provenir del humus, es decir, de la tierra misma, comparte con ella una humildad esencial, una humildad que también indica una fraternidad en tanto ambos son criaturas dadas por Dios⁴⁹. Esta fraternidad implica una responsabilidad compartida por la preservación de la vida, tanto la del ser humano como la del mundo que lo sustenta.

Esta fraternidad se profundiza al reconocer que el ser humano y la tierra están en una relación de don. Marion describe al hombre como *adonado*, es decir, como aquel que ha sido dado, y esto incluye su relación con la tierra como una concesión gratuita. En este sentido, la tierra no es un objeto que se puede dominar o poseer, sino que es un don que se debe recibir y habitar con gratitud y responsabilidad⁵⁰. Al entender la tierra como un bien recibido, el ser humano se posiciona no como su dueño, sino como su custodio, lo que refuerza la idea de una fraternidad que debe ser cuidada y preservada.

En este sentido, a pesar de que en *Étant donné*⁵¹ la paternidad de Dios no se aborda de manera directa como un tema teológico específico, hay elementos de su fenomenología que pueden relacionarse con la idea de paternidad, en particular cuando se reflexiona sobre el acto de nombrar y la respuesta a la llamada. En el contexto de la relación entre el padre y el hijo, Marion señala que la llamada del hijo es anónima hasta que el padre le da un nombre, marcando así el reconocimiento de la paternidad. Este acto de nombrar no solo identifica al hijo, sino que también simboliza una responsabilidad y una respuesta por parte del padre, lo cual puede ser visto como una metáfora de la relación entre Dios y la humanidad, donde Dios, como Padre, nombra y reconoce a su creación, confiriéndole identidad⁵².

Este proceso, según Marion, implica una donación continua: el padre se convierte en tal al responder a la llamada del hijo, similar a cómo Dios responde a la humanidad otorgándole su nombre y lugar en la creación; por esto, podemos afirmar que “el vínculo –la fraternidad– quiere hermanar, en principio, a todos los cristianos, y, por extensión, a todos los hombres y mujeres, por el hecho de ser hijos de Dios”⁵³. Este acto de dar el nombre y de reconocer a su hijo puede ser interpretado en clave de paternidad divina, donde Dios otorga identidad y existencia a su creación a través del don del nombre y de la relación personal, reflejando así una relación fundamentalmente donativa y relacional⁵⁴.

Sin embargo, Jean-Luc Marion, en el último capítulo de *Le Phénomène Érotique*⁵⁵, explora de manera detallada la figura del hijo como tercero, subrayando cómo este fenómeno erosiona la relación directa entre los amantes. Según Marion, el hijo, desde el momento de su nacimiento, asume el rol de tercero en la relación amorosa de los padres, pero lo hace de

⁴⁸ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 48.

⁴⁹ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 72.

⁵⁰ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 73.

⁵¹ J. L. MARION, *Étant donné...*

⁵² Cf. J. L. MARION, *Étant donné...*, 471-472.

⁵³ E. MUÑOZ, “Fraternidad en la filosofía...”, 35.

⁵⁴ J. L. MARION, *Étant donné...*, 472.

⁵⁵ J.L. MARION, *Le Phénomène Érotique*, Grasset, París 2003.

manera transitoria. El hijo es testigo del juramento de amor entre los amantes, pero su testimonio no es definitivo ni se mantiene estático. Marion señala que el hijo, por su propia naturaleza, está destinado a partir. En esa partida, el hijo se lleva consigo el juramento que atestiguó entre los padres. Esta transitoriedad del hijo, quien “adviene en tránsito”⁵⁶, es fundamental para comprender la dinámica de la relación entre él y sus padres. Este concepto se encuentra en el §39 del texto⁵⁷, donde Marion introduce la idea de que la presencia del hijo no es permanente en el núcleo amoroso de los padres.

Además de ser testigo del juramento, el hijo también lo transforma. Marion explica que el hijo encarna ese juramento en su propia carne, llevándose consigo el don del amor de los padres y trasladándolo hacia otro espacio y tiempo. Así, “se lleva con ellos el mismo juramento que han re-producido”⁵⁸, lo que implica que el amor original de los padres ya no es recuperable en su forma primigenia. El hijo, al apropiarse de este juramento, lo lleva hacia un futuro incierto, hacia una nueva generación, lo que transforma el amor de los padres en algo diferente de lo que era originalmente. Este proceso de transformación sugiere que el amor de los padres no se agota en la relación entre ellos, sino que se proyecta y se desplaza hacia el futuro a través del hijo. Este desplazamiento refleja la idea de que el amor, tanto en su dimensión erótica como en su dimensión divina, no puede permanecer estático; está destinado a cambiar y a ser trasladado de una generación a otra.

La partida del hijo también pone de manifiesto la incapacidad de los padres de mantener la reciprocidad en el amor. Marion destaca cómo el hijo “rompe definitivamente la reciprocidad apartando del donador el retorno del don”⁵⁹. En otras palabras, los padres no pueden recibir de vuelta el amor que han dado, ya que el hijo, al distanciarse, se convierte en el agente que transfiere ese amor hacia el futuro. Esta ruptura de la reciprocidad amorosa pone en evidencia la estructura de donación que Marion considera fundamental, no solo en las relaciones humanas, sino también en la relación entre el ser humano y Dios. Como hijos de Dios, los seres humanos no podemos devolver directamente el amor recibido de nuestro Creador; más bien, estamos llamados a transmitir ese amor a los demás. Este concepto resuena profundamente con la noción de una fraternidad universal, donde el don de amor que recibimos debe ser desplazado hacia nuestros semejantes, en lugar de ser devuelto a su fuente original.

Además, Marion introduce una dimensión escatológica en su análisis de la figura del hijo como tercero. El hijo no solo es testigo de la relación entre los padres, sino que también encarna una forma de juicio sobre ese amor. No obstante, este juicio no es definitivo, sino que se desplaza y se transforma con el tiempo, ya que el hijo “se vuelve el anteúltimo y cede ante una nueva posibilidad”⁶⁰. La transitoriedad del hijo implica que su partida no establece un juicio final sobre el amor de los padres, sino que abre un espacio para la continua transformación y reconfiguración de ese amor. Este juicio no cerrado, siempre en movimiento, refleja la naturaleza inacabada de las relaciones humanas, donde el amor está constantemente en proceso de cambio y desplazamiento hacia nuevas realidades. Marion sugiere que el hijo, al distanciarse, deja a los padres con una reflexión sobre la finitud de su amor, una reflexión que debe ser renovada.

Por otra parte, el hijo no solo encarna el juramento de los padres, sino que lo manifiesta visiblemente en su carne. Marion argumenta que “el hijo manifiesta una promesa sostenida desde siempre, lo quieran los amantes o no”⁶¹. Esto significa que, aunque los padres se distancien o incluso rompan su relación, el hijo sigue siendo un testimonio visible de ese amor, perpetuando la promesa del juramento en su existencia misma. Esta visibilidad del juramento en la figura del hijo tiene implicaciones teológicas profundas, ya que refleja la permanencia del amor divino en la humanidad, una promesa que continúa más allá de las relaciones individuales y las contingencias humanas.

⁵⁶ J. L. MARION, *Le Phénomène Érotique...*, 232.

⁵⁷ J. L. MARION, *Le Phénomène Érotique...*

⁵⁸ J. L. MARION, *Le Phénomène Érotique...*, 233.

⁵⁹ J. L. MARION, *Le Phénomène Érotique...*, 235.

⁶⁰ J. L. MARION, *Le Phénomène Érotique...*, 231.

⁶¹ J. L. MARION, *Le Phénomène Érotique...*, 227.

El concepto del hijo como tercero también introduce una inevitable separación entre él y los padres. Marion señala que “el hijo consagra en su carne la fidelidad de los amantes”⁶². Esta dualidad muestra cómo el hijo, al distanciarse, puede ser tanto una confirmación de la fidelidad amorosa como una fuente de conflicto. En cualquier caso, el amor siempre está mediado por la figura del tercero, lo que significa que no puede reducirse a una relación puramente bilateral entre los padres. La mediación del tercero añade una capa de complejidad y transformación al amor, reflejando la estructura de la donación, que siempre implica una alteridad.

Finalmente, el análisis de Marion podría conducir a la noción de que, si todos los seres humanos somos hijos, entonces el concepto de paternidad exige una fraternidad universal en cuando Dios es Padre. El hecho de que el hijo no pueda devolver el amor recibido a sus padres, sino que esté llamado a transmitirlo, resuena con la lógica cristiana de la fraternidad. Si Dios es Padre de todos, entonces todos los seres humanos, como hijos de un mismo Padre, podemos reconocernos como hermanos. Marion no contradice esta idea, ya que en su análisis del fenómeno del hijo enfatiza la imposibilidad de devolver el don recibido directamente a su origen, pero no niega la responsabilidad de transmitirlo a otros. De este modo, la paternidad de Dios no solo implica una relación vertical entre el ser humano y lo divino, sino también una horizontalidad fraternal entre los seres humanos. Al igual que el hijo lleva consigo el juramento de los padres hacia un futuro incierto, los hijos de Dios estamos llamados a llevar el amor divino hacia nuestros hermanos, manifestando así la estructura de donación que Marion describe.

4. El Fenómeno de la migración: hacia un concepto de hospitalidad en la obra de Marion

Ezequiel Murga⁶³ explora la noción de hospitalidad en la fenomenología, centrando su análisis en el concepto de “hospedar” como una responsabilidad ética del sujeto frente al fenómeno que se le presenta. Murga argumenta que la fenomenología contemporánea, influenciada por pensadores como Heidegger y Derrida, ha desplazado el foco desde una subjetividad constituyente hacia una postura de receptividad y acogida, donde el sujeto se vuelve un *adonado* que hospeda el fenómeno en su donación. Este enfoque implica una responsabilidad ética sobre cómo el fenómeno es recibido y mostrado, estableciendo una relación donde la hospitalidad se convierte en una disposición fundamental⁶⁴.

La propuesta de Jean-Luc Marion, que Murga desarrolla en su texto, gira en torno a la idea de los fenómenos saturados, aquellos que se manifiestan con tal intensidad o “exceso” que exceden la capacidad del sujeto para comprenderlos en su totalidad. Este exceso de donación desafía al sujeto a no reducir el fenómeno a una mera objetivación, sino a acogerlo con una apertura que reconozca su abundancia. La hospitalidad, entonces, se configura como una ética de recepción donde el sujeto debe discernir en qué momentos puede dejar que el fenómeno se muestre en su saturación y cuándo debe objetualizarlo, siempre consciente del acto de reducción que esto implica⁶⁵.

Murga introduce el discernimiento como un elemento clave en la hospitalidad fenomenológica. Aunque Marion no profundiza directamente en esta idea, Murga sugiere que el adonado debe ejercer un juicio continuo sobre cómo permitir que el fenómeno se manifieste. Este discernimiento, según el autor, requiere una sensibilidad ética que equilibre la receptividad y la hermenéutica, permitiendo al sujeto decidir si mostrará el fenómeno en su plenitud o si lo reducirá, por ejemplo, al rango de un objeto para facilitar su manejo en la vida cotidiana⁶⁶.

⁶² J. L. MARION, *Le Phénomène Érotique...*, 228.

⁶³ E. MURGA, “Hospedar el fenómeno...”

⁶⁴ E. MURGA, “Hospedar el fenómeno...”, 230-231.

⁶⁵ E. MURGA, “Hospedar el fenómeno...”, 232-234.

⁶⁶ E. MURGA, “Hospedar el fenómeno...”, 237.

Otro aspecto relevante es la relación entre la hospitalidad y el concepto de caridad que Marion retoma de Pascal⁶⁷. Murga interpreta que el adonado debe juzgar los fenómenos desde una postura de amor, una especie de caridad que permite al sujeto respetar el orden de donación de cada fenómeno sin forzarlo a la objetividad. Esto se convierte en un criterio fenomenológico esencial, pues permite al sujeto hospedar al fenómeno sin imponerle una forma que limite su manifestación. Así, la hospitalidad no es una simple pasividad; requiere un compromiso activo del sujeto para recibir el fenómeno de manera acorde a su naturaleza⁶⁸.

En el contexto de la fraternidad, la hospitalidad podría ser entendida, por Marion, como algo que no es simplemente un acto de generosidad o una respuesta a las necesidades de otro ser humano; está profundamente anclada en su concepción del don y la donación. En *Brève Apologie pour un moment catholique*, Marion sostiene que la experiencia cristiana del don se basa en la capacidad de recibir al otro, no como un igual ni bajo las condiciones de un intercambio, sino como una irrupción que desborda las expectativas y las normativas sociales⁶⁹. En este sentido, entendemos el concepto de Marion desde una postura crítica frente a las concepciones más tradicionales de la hospitalidad, que la entienden como un intercambio entre un anfitrión y un huésped, regulado por ciertas convenciones de reciprocidad.

Para Marion, el otro que es acogido —en el contexto de la migración contemporánea, el migrante o el refugiado— se presenta como un fenómeno saturado. El otro no se presenta como un objeto que pueda ser completamente comprendido o categorizado, sino como una alteridad que desborda nuestras expectativas y demandas⁷⁰. La hospitalidad cristiana, en este sentido, es un acto de apertura hacia este exceso, una forma de recibir al otro sin intentar reducirlo a nuestras categorías morales, políticas o legales.

En la fenomenología de Marion, el don siempre implica una renuncia a las expectativas de reciprocidad. El acto de dar, en su sentido más profundo, no espera nada a cambio⁷¹. La hospitalidad, por lo tanto, se configura como un acto de dar sin condiciones, una forma de acoger al otro sin esperar que este se convierta en un miembro de la comunidad en los términos definidos por el anfitrión. Esto implica que la hospitalidad cristiana es, ante todo, una renuncia a la soberanía del yo, una disposición a recibir al otro como un don, incluso cuando ese don trae consigo desafíos o riesgos.

La Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, refuerza esta idea de una hospitalidad que no se basa en la reciprocidad ni en la seguridad del anfitrión, sino en un mandato divino de acoger al otro como un igual, o incluso como una manifestación de lo sagrado. En el libro del Levítico, por ejemplo, se ordena a los israelitas a tratar al extranjero “como a un nativo entre vosotros”, recordándoles su propio exilio en Egipto⁷². Esta exhortación no es una simple recomendación moral; es un mandato divino que establece una relación de equivalencia entre el extranjero y el miembro de la comunidad. Este principio ético resuena profundamente en la reflexión de Marion sobre la hospitalidad cristiana, donde el acto de acoger al otro se convierte en una forma de reconocer la presencia de Dios en la alteridad del extranjero.

En el Nuevo Testamento, la hospitalidad adquiere una dimensión aún más radical. La parábola del buen samaritano⁷³ redefine las fronteras de la hospitalidad al mostrar que el otro digno de ser acogido no es solo el miembro de la propia comunidad, sino también el extranjero, el enemigo. Jesús desafía las normas sociales y religiosas de su tiempo al presentar a un samaritano, miembro de un grupo despreciado por los judíos, como el modelo de hospitalidad y compasión. En esta parábola, la hospitalidad no es solo un acto de caridad; es una ruptura con las barreras de exclusión y una apertura a la alteridad. En una mirada sinóptica, se puede

⁶⁷ Además de integrar la caridad en la comprensión del hospedaje de un fenómeno, también lo analiza en el ágape eucarístico, como señala E. FALQUE, “Pascal y la inquietud de la fe”, *Revista de Filosofía UCSC* 22.2 (2023) 251–277.

⁶⁸ E. MURGA, “Hospedar el fenómeno...”, 238-239.

⁶⁹ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 34.

⁷⁰ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 54.

⁷¹ J. L. MARION, *Étant donné...*

⁷² Levítico 19, 34.

⁷³ Lucas 10, 25-37

afirmar que, para Marion, esta parábola es un ejemplo perfecto de la hospitalidad cristiana como don, ya que el samaritano no espera nada a cambio de su acto de compasión, y su hospitalidad se ofrece incondicionalmente.

El tema de la hospitalidad en la Biblia está profundamente entrelazado con el concepto de justicia divina y el mandato de acoger al extranjero como un acto de obediencia a Dios. En el Antiguo Testamento, la historia de Abraham recibiendo a tres desconocidos en su tienda, quienes luego se revelan como mensajeros divinos⁷⁴, subraya la importancia de la hospitalidad no solo como una virtud humana, sino como una forma de abrirse a lo sagrado. Abraham no sabe quiénes son estos visitantes, pero su disposición a acogerlos sin preguntar les permite revelar su verdadera identidad y transmitir la promesa divina. Este acto de hospitalidad incondicional prefigura la noción de la hospitalidad cristiana que Marion defiende, donde el otro, incluso el desconocido o el extranjero, puede ser portador de un don que trasciende nuestra comprensión⁷⁵.

La hospitalidad bíblica también está profundamente conectada con la justicia social. En el libro de Isaías, Dios critica a su pueblo por su falta de justicia hacia los oprimidos y los extranjeros, y declara que la verdadera adoración no es el ritual vacío, sino la acción concreta de liberar a los oprimidos, compartir el pan con el hambriento y dar refugio al sin techo⁷⁶. Esta visión profética de la hospitalidad como un mandato divino de justicia y compasión resuena en el pensamiento de Marion, quien ve en la hospitalidad cristiana una forma de realizar la justicia de Dios en el mundo contemporáneo. La migración y el desplazamiento de personas hoy en día plantean una exigencia ética similar, donde los cristianos están llamados a ser agentes de hospitalidad y justicia en un mundo que a menudo margina y excluye a los más vulnerables⁷⁷, a pesar de las distancias que se afrontan, como las divisiones del poder religioso y el poder estatal.

En el Nuevo Testamento, Jesús eleva la hospitalidad a un nivel aún más radical, al punto que Jesús describe el juicio final en términos de hospitalidad: “Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recogisteis”⁷⁸. Aquí, Jesús identifica su propia persona con los pobres, los hambrientos y los extranjeros, lo que implica que el acto de acoger al otro es, en realidad, un acto de acoger a Cristo mismo. Marion hace eco de esta enseñanza al afirmar que la hospitalidad cristiana es una forma de reconocer la presencia de Dios en el rostro del otro, especialmente en aquellos que son vulnerables y marginalizados, como los migrantes. En este sentido, la hospitalidad no es solo un deber ético o social, sino una respuesta teológica a la llamada de Dios⁷⁹.

Por su lado, en *Brève Apologie pour un moment catholique*, Jean-Luc Marion dedica un análisis crítico a la cuestión de la migración musulmana en Europa, especialmente en el contexto francés, donde se ha producido un incremento significativo de la inmigración proveniente de países de mayoría musulmana. Marion aborda esta problemática dentro del marco más amplio de la hospitalidad cristiana, subrayando que el desafío no solo radica en acoger a los migrantes, sino en enfrentar las tensiones culturales y religiosas que surgen de este fenómeno. Según Marion, el hecho de que una gran parte de los migrantes sean musulmanes introduce una dimensión compleja, pues no solo se trata de integrar a personas en un contexto cultural diferente, sino de confrontar un sistema de creencias que difiere radicalmente de las tradiciones occidentales cristianas⁸⁰.

Marion sostiene, según nuestra propuesta, que la hospitalidad cristiana no puede basarse en la asimilación o la imposición de las creencias occidentales sobre los migrantes musulmanes. En cambio, defiende una hospitalidad basada en el respeto por la alteridad, en la que las diferencias religiosas no sean vistas como una amenaza, sino como una oportunidad

⁷⁴ Génesis 18, 1-15.

⁷⁵ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 102-104.

⁷⁶ Isaías 5, 6-7.

⁷⁷ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 106.

⁷⁸ Mateo 25.

⁷⁹ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 108.

⁸⁰ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 91-93.

para el diálogo y la comprensión mutua. Marion argumenta que el cristianismo tiene una responsabilidad especial en este contexto, ya que su tradición de hospitalidad, arraigada en el Evangelio, exige una apertura incondicional hacia el otro, independientemente de su fe o cultura⁸¹. Sin embargo, este tipo de hospitalidad también implica reconocer y lidiar con las tensiones que surgen, particularmente en sociedades donde la laicidad y la separación entre religión y política son principios fundamentales.

A pesar de las tensiones y desafíos, se puede afirmar que Marion ve en la hospitalidad cristiana una posibilidad de transformación mutua, pues para él, acoger a los musulmanes como migrantes no debe ser visto como una amenaza a la identidad europea o cristiana, sino como una forma de reafirmar los valores cristianos de amor al prójimo y respeto por la alteridad, haciendo una apropiación teológica para su fenomenología⁸². En este sentido, la hospitalidad cristiana puede convertirse en un espacio de encuentro y transformación, donde tanto los migrantes musulmanes como las sociedades que los acogen pueden encontrar formas nuevas y creativas de convivencia y cooperación⁸³. La verdadera hospitalidad, según la lectura que hacemos a Marion, no teme a las diferencias religiosas o culturales, sino que las ve como un desafío necesario para profundizar en la comprensión de lo que significa ser cristiano en un mundo globalizado.

Marion subraya que la laicidad, en su versión actual, no solo se ha vuelto antagónica hacia la religión, sino que ha exacerbado la dificultad de integrar a migrantes musulmanes en Francia. El principio de hospitalidad, defendido tanto en las tradiciones cristianas como en los valores republicanos franceses, se enfrenta a la realidad de un conflicto cultural que a menudo es difícil de superar. Según Marion, el desafío para los católicos no radica simplemente en la integración de los migrantes, sino en el hecho de que la laicidad contemporánea exige una neutralidad pública que limita la expresión religiosa en los espacios compartidos, lo que dificulta la construcción de una hospitalidad incondicional⁸⁴.

En este contexto, la hospitalidad cristiana propuesta por Marion, que busca acoger al otro como un don sin condiciones, se enfrenta a un obstáculo legal y cultural: la necesidad de ajustarse a un marco secular que impone límites estrictos a la manifestación pública de las creencias religiosas. La hospitalidad incondicional, que en la tradición cristiana está arraigada en el reconocimiento del otro como una manifestación de Dios, entra en conflicto con el laicismo, que busca evitar cualquier referencia explícita a la religión en el espacio público. Marion, consciente de esta tensión, invita a los católicos a encontrar formas de vivir su hospitalidad en este contexto, aunque admite que esto requiere una profunda reflexión sobre cómo reconciliar los principios de la fe con las restricciones impuestas por el Estado⁸⁵.

Aunque Marion insiste en que la sociedad cristiana no debe imponer creencias occidentales sobre los migrantes musulmanes, su propuesta abre el camino a un diálogo interreligioso que explore cómo el concepto de don y hospitalidad se manifiesta en el islam. En el islam, la hospitalidad es también un deber sagrado, vinculado a los principios de caridad y justicia social que son fundamentales en la fe islámica. Para los musulmanes, el *zakat* (caridad) y la acogida al extranjero forman parte de las obligaciones religiosas, lo que establece un punto de encuentro con el cristianismo en términos de hospitalidad hacia el otro⁸⁶.

Sin embargo, Marion también reconoce que existen diferencias importantes en cómo el don y la hospitalidad se conciben en el islam en comparación con el cristianismo. Mientras que en el cristianismo el don está profundamente vinculado al sacrificio de Cristo, en el islam el don se entiende en un contexto de reciprocidad divina, donde el acto de dar es recompensado por Dios. Esto plantea preguntas interesantes sobre el diálogo interreligioso en Europa, particularmente en el caso de los migrantes musulmanes. ¿Es posible una hospitalidad recíproca entre el islam y el cristianismo? ¿O las diferencias teológicas sobre el don y la gracia

⁸¹ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 95.

⁸² J. ROGGERO, *Hermenéutica del amor*, SB, s/1 2017.

⁸³ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 98.

⁸⁴ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 94.

⁸⁵ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 95.

⁸⁶ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 98.

suponen un obstáculo insalvable? Marion parece sugerir que, aunque existen divergencias, el diálogo entre ambas religiones puede fortalecer una comprensión común de la hospitalidad incondicional⁸⁷. Este diálogo no debe buscar la asimilación o imposición de una tradición sobre la otra, sino encontrar puntos de convergencia donde ambas tradiciones puedan enriquecerse mutuamente.

Finalmente, uno de los aspectos más importantes del pensamiento de Marion es una comprensión de que la hospitalidad cristiana como aquella que trasciende las leyes estatales y los intereses económicos. Sin embargo, Marion no ignora la realidad política contemporánea en la que la soberanía del Estado impone límites estrictos a la hospitalidad, particularmente en el contexto de la migración. Las políticas migratorias, dictadas por consideraciones de seguridad nacional, estabilidad económica y cohesión social, a menudo restringen el acceso de los migrantes a los derechos y servicios que garantizan una hospitalidad plena. Este conflicto entre los principios éticos de la hospitalidad cristiana y las restricciones legales de la soberanía estatal representa uno de los desafíos más profundos en el debate contemporáneo sobre la migración⁸⁸.

Marion no niega que los Estados tienen una responsabilidad legítima en la protección de sus fronteras y en la regulación de los flujos migratorios. Sin embargo, insiste en que la hospitalidad cristiana no puede ser limitada por estas consideraciones. Para él, la hospitalidad cristiana es un imperativo ético que trasciende las leyes humanas, ya que se basa en la relación con el otro como portador del don divino. Esta hospitalidad no puede ser reducida a una cuestión de reciprocidad o de integración; es una apertura incondicional que implica renunciar a cualquier intento de controlar o asimilar al otro⁸⁹, generando una sociedad que se funda en el acontecimiento del encuentro de los rostros⁹⁰. En este sentido, Marion plantea una crítica fundamental a las políticas de migración contemporáneas, sugiriendo que, aunque los Estados tienen el deber de regular la migración, no deben hacerlo a expensas de la dignidad y el derecho de cada individuo a ser acogido como otro irreductible.

El conflicto entre soberanía estatal y hospitalidad se manifiesta particularmente en la respuesta a los migrantes y refugiados. Las leyes de soberanía priorizan la seguridad y la estabilidad económica sobre el deber de acoger, lo que genera una tensión insalvable entre las exigencias del Estado y el mandato ético de la hospitalidad. Para Marion, la solución a este conflicto no reside en un cambio radical de las leyes, sino en un cambio de perspectiva ética: los cristianos están llamados a vivir la hospitalidad no solo en el ámbito político, sino en el personal y comunitario, donde la hospitalidad puede realizarse de manera incondicional, independientemente de las restricciones impuestas por el Estado⁹¹.

5. Conclusiones

En este artículo hemos explorado la interconexión entre el bien común y la hospitalidad desde la fenomenología de Jean-Luc Marion, desarrollando una interpretación que se acerca a la influencia del pensamiento cristiano presente en él. El bien común, en la perspectiva de Marion, se muestra como un concepto irreductible a los intereses individuales o nacionales, reclamando una apertura hacia lo trascendental y espiritual. Esta relectura no se queda en una simple crítica a la modernidad; más bien, plantea una alternativa profunda en la que el bien común supera la satisfacción de necesidades materiales y se orienta hacia una comunión que incorpora a Dios, a la creación y a la comunidad en un horizonte de trascendencia. Marion nos lleva a reconsiderar el bien común como algo que no solo une a la sociedad, sino que la orienta hacia un propósito último y compartido, convirtiéndose en un pilar que desafía las divisiones y el individualismo de la sociedad contemporánea.

⁸⁷ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 99.

⁸⁸ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 110.

⁸⁹ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 115.

⁹⁰ F. NOVOA-ROJAS, "Generar el acontecimiento: tiempo y espacio entre Kant y Jean-Luc Marion", *Open Insight* 15.35 (2024) 173-199.

⁹¹ J. L. MARION, *Brève apologie pour...*, 120.

Dentro de esta perspectiva, la hospitalidad se presenta como una manifestación esencial del bien común en su sentido más profundo, ya que Marion la concibe como una acogida del otro que rechaza las expectativas de reciprocidad o asimilación. Esto resulta especialmente relevante en contextos actuales marcados por la crisis migratoria y las tensiones generadas por la diversidad cultural y religiosa. La hospitalidad que Marion propone es radical porque implica una acogida que reconoce la alteridad del otro en su plenitud, sin reducirlo a las categorías o normas preexistentes del anfitrión. Esta hospitalidad se configura, en términos fenomenológicos, como un acto de apertura al “fenómeno saturado” que representa el otro; un fenómeno que desborda nuestras expectativas y conceptos, desafiando al anfitrión a recibirlo sin imponerse sobre él. Esta propuesta invita a replantear el encuentro con el otro no como un proceso de integración, sino como una oportunidad de comunión que permite al anfitrión y al huésped trascender sus propias limitaciones.

Marion también introduce una dimensión escatológica tanto en el bien común como en la hospitalidad, subrayando que el bien común no es algo plenamente alcanzable en esta vida, sino un horizonte hacia el cual se dirige la comunidad. Esta visión es afín a la ética cristiana, donde el bien común está conectado con una comunión con Dios y, en última instancia, con la vida eterna. Este enfoque proporciona una crítica a las concepciones relativistas del bien común que buscan equilibrar intereses sin un compromiso real con la verdad. Para Marion, el bien común y la hospitalidad no pueden ser efectivos ni auténticos si no están orientados hacia una verdad trascendental, que en su perspectiva se revela en la comunión divina y en la apertura incondicional al otro.

Además, este artículo sugiere que la hospitalidad no solo es un acto individual, sino un deber colectivo que tiene implicaciones sociales y políticas. Marion aborda el conflicto entre el imperativo de hospitalidad cristiana y las limitaciones impuestas por el Estado, que prioriza la seguridad y la estabilidad sobre la acogida incondicional del otro. En un contexto de migración y desplazamiento, la soberanía estatal frecuentemente restringe la hospitalidad en términos de regulación y control. Marion, sin embargo, sostiene que la hospitalidad cristiana trasciende estas restricciones, proponiendo una ética que desafía las leyes humanas en su compromiso de acoger al otro como un don divino. Este conflicto plantea un dilema ético en el que los cristianos son llamados a vivir una hospitalidad que responde a la dignidad del otro, superando las barreras legales y económicas impuestas por el Estado.

Finalmente, las conclusiones de este estudio invitan a reconsiderar la hospitalidad y el bien común como conceptos inseparables en la fenomenología de Marion. La hospitalidad no es solo un componente del bien común, sino su realización efectiva en la vida práctica de la comunidad. La hospitalidad radical propuesta por Marion se convierte en una respuesta ética que no solo resuelve conflictos individuales, sino que también presenta una vía para fortalecer la cohesión social en tiempos de creciente fragmentación. Además, Marion ofrece una lectura interreligiosa de la hospitalidad, que, en el contexto de su análisis sobre la migración musulmana en Europa, se abre a la posibilidad de una hospitalidad interreligiosa basada en el respeto mutuo y en el reconocimiento de la alteridad.

En conclusión, el pensamiento de Jean-Luc Marion nos ofrece un marco conceptual valioso para enfrentar los desafíos éticos contemporáneos, proporcionando una visión que integra al bien común y la hospitalidad en una ética de la donación. Esta visión tiene el potencial de renovar la comprensión de la comunidad, promoviendo una forma de vida orientada hacia la acogida incondicional del otro y hacia una comunión trascendental. En un mundo cada vez más marcado por divisiones culturales, sociales y religiosas, la fenomenología de Marion ilumina un camino en el que la hospitalidad y el bien común pueden convertirse en pilares de una convivencia que respete y celebre la alteridad, en un horizonte de amor y justicia que trasciende lo meramente temporal.

6. Referencias bibliográficas

- ARBOLEDA, C., “Epistemología de la nueva Doctrina Social de la Iglesia”, *Franciscanum* 53.156 (2011) 17-49.
- CASTELLÓN-MARTÍN, J., “Ensayo de fundamentación filosófica del concepto de ‘fraternidad’ propuesto en la Fratelli Tutti”, *Veritas* 50 (2021) 103-125.
- DUPRÉ, L., “The Common Good and the Open Society”, *Review of Politics* 55.4 (1993), 687-712.
- FALQUE, E., “Pascal y la inquietud de la fe”, *Revista de Filosofía UCSC* 22.2 (2023) 251-277. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2316>
- FRANCISCO, *Fratelli Tutti*, Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2020.
- LEMNA, K., “Jean-Luc Marion and the Theological ‘School’ of Montmartre”, *Irish Theological Quarterly* 81.3 (2016) 246–266. <https://doi.org/10.1177/0021140016643774>
- LETELIER, G., “¿Qué son los principios de la doctrina social de la Iglesia?”, *Theologica Xaveriana* 67.183 (2017) 85-111. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-183.qpdsi>
- MARION, J.-L., “En el nombre o cómo callarlo”, *Revista de Filosofía UCSC* 22.2 (2023) 217-249. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2315>.
- MARION, J.-L., “Habiter notre terre”, *Communio* XLV.6 (2020) 63-74.
- MARION, J.-L., *Brève apologie pour un moment catholique*, Grasset & Fasquelle, París 2017.
- MARION, J.-L., *De Surcroît*, PUF, París 2001.
- MARION, J.-L., *Dieu sans l'être*, PUF, París 2013.
- MARION, J.-L., *Étant donné*, PUF, París 2013.
- MARION, J.-L., *Le Phénomène Érotique*, Grasset, París 2003.
- MARION, J.-L., *L'idole et la distance*, Grasset, París 1989.
- MARION, J.-L., *Paroles Données*, CERF, París 2021.
- MARION, J.-L., *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, París 2021.
- MARION, J.-L., *Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme*, PUF, París 2021.
- MARION, J.-L., *Questions cartésiennes: Méthode et métaphysique*, PUF, París 1991.
- MARION, J.-L., *Réduction et donation*, PUF, París 2015.
- MARION, J.-L., *Reprise du donné*, PUF, París 2016.
- MUÑOZ, E., “Fraternidad en la filosofía: de ausencias y rendimientos”, *Veritas* 55 (2023) 31-45. <https://doi.org/10.4067/S0718-92732023000200031>
- MURGA, E., “El cuidado del mundo desde la Fenomenología de la Donación de Jean-Luc Marion”, *Nuevo Pensamiento* 13.21 (2023) 346-354.
- MURGA, E., “Hospedar el fenómeno. Hacia una ética de la fenomenalidad en Jean-Luc Marion”, *Sapientia* LXXV.246 (2019) 230-241.
- NOVOA-ROJAS, F., “Generar el acontecimiento: tiempo y espacio entre Kant y Jean-Luc Marion”, *Open Insight* 15.35 (2024) 173-199. <https://doi.org/10.23924/oi.v15i35.667>.
- PIZZI, M., *Fenomenología del exceso*, SB, s/l 2024.
- ROGGERO, J., *Hermenéutica del amor*, SB, s/l 2017.
- SCHEID, D., *The Cosmic Common Good*, Oxford, New York 2016.
- SEBBAH, F., “Nota sobre la relación de Marion con Levinas”, *Arete* XXXVI.1 (2024) 114.
- SODANO, A., “Carta N. 559.332”, *Doctrina Social de la Iglesia*, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html, citado el 14 de septiembre 2024.
- VINOLO, S., “Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor”, *Theologica Xaveriana* 68.186 (2018) 1-29.
- WOJTYŁA, W., “Personalist Foundations of the Common Good. Views of Mieczysław A. Krąpiec and Karol Wojtyła”, *Komisji Prawniczej* 14.1 (2022) 501–513. <https://doi.org/10.32084/tekapr.2021.14.1-41>