

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XL  
Enero-Junio 2024  
Número 77

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

**Carlos Gil Arbiol**

*El buen samaritano y la proximidad del herido: la aportación del naciente cristianismo a la búsqueda de la felicidad*..... 1-23

**Martín Carbajo Núñez, ofm**

«So that they might have life» *The Later Rule of Saint Francis* ..... 25-50

**Susana Vilas Boas**

*Implementing an ecoculture: living beyond fear* ..... 51-65

**Jaime Laurence Bonilla Morales**

*Humanismo como fraternidad universal en clave franciscana* ..... 67-86

**Manuel Porcel Moreno**

*Jean-Luc Marion y la teología. La donación como alternativa al ser* ..... 87-115

**Antonio Sánchez-Bayón**

*Ortodoxia versus Heterodoxia sobre la colonización del Oeste estadounidense por empresas religiosas e ideológicas*..... 117-156

**Antonio Martínez Macanás**

*La hermenéutica católica de Emmanuel Falque. La Escritura como texto del cuerpo*. 157-175

**Emilio-José Justo Domínguez**

*El concepto de libertad en el debate teológico actual*..... 177-197

**Mario Lorente Muñoz**

*Los pobres en la obra de Cipriano de Cartago*..... 199-226

**Jesús Alberto Valero-Matas y Pablo Coca Jiménez**

*Religion, Immigration and Integration in Castilla and Leon* ..... 227-246

**Albert Cassanyes Roig**

*Donde habitan los canónigos: las residencias canónicas en Mallorca (siglos XIII a XV)* 247-267

**Yeshica Marianne Umaña Calderón**

*Obligatoriedad y Funciones de la Jurisprudencia del Tribunal de la Rota Romana*. 269-292

### NOTAS Y COMENTARIOS

**Jon Mentxakatorre Odriozola**

*Sobre lo sagrado y la dimensión poético-antropológica del habla* ..... 293-303

**Francesc Xavier Marín Torné et alia**

*Los lugares de culto como experiencia educativa (III): Fundamentación teológica. La Basílica de la Sagrada Familia de Barcelona, un ejemplo paradigmático*..... 305-319

**BIBLIOGRAFÍA**..... 321-351

**LIBROS RECIBIDOS** ..... 353-354

# CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012  
<http://www.revistacarthaginensia.com>  
e-mail: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3  
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

## **Director / Editor**

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)  
Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## **Secretario / Secretary**

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)  
Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## **Staff técnico / Technical Staff**

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

## **Consejo Editorial / Editorial Board**

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College. Boston, Massachusetts. USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

## **Comité Científico / Scientific Committee**

Nancy. E. Bedford (Evangelical Theological Seminary. Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

## **Secretaría y Administración**

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2023 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

## **Antiguos directores**

Fr. Francisco Victor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

## JEAN-LUC MARION Y LA TEOLOGÍA LA DONACIÓN COMO ALTERNATIVA AL SER

JEAN-LUC MARION AND THE THEOLOGY  
DONATION AS AN ALTERNATIVE TO BEING

**MANUEL PORCEL MORENO**

Departamento de Humanidades y Filosofía  
Universidad Loyola Andalucía  
mporcel@uloyola.es  
Orcid: 0000-0002-7174-7705

Recibido 17 de febrero de 2022 / Aprobado 25 de octubre de 2022

*Resumen:* El presente artículo pretende mostrar cómo la fenomenología de Jean-Luc Marion está suponiendo una gran provocación para la teología contemporánea. Partiendo del pensamiento de Martin Heidegger, el filósofo francés está imponiendo repensar el propio discurso teológico a partir de la distinción que establecen ambos autores entre teología y teiología. Concluiremos afirmando que la teología nos obliga a pensar a Dios fuera de la metafísica y, por lo mismo, fuera del ser del ente. Dios solamente puede darse a pensar sin caer en idolatría si es pensado como don, como el Agapè que se dona al hombre.

*Palabras clave:* Agapè; Don; Idolatría; Metafísica; Ser.

*Abstract:* This paper intends to show how the phenomenology of Jean-Luc Marion is causing a significant reaction on contemporary theology. Based on Martin Heidegger's thought, the French philosopher is forcing the reconsideration of the very theological discourse on the premise of the distinction established by both authors between theology and theiology. We conclude by affirming that theology forces us to think of God outside of metaphysics and, because of that, outside of the being of beings. God can only be thought—without falling into idolatry—by being thought of as a gift, as the Agape who is given to men.

*Keywords:* Agape; Being; Gift; Idolatry; Metaphysic.

## Introducción

El filósofo francés Jean-Luc Marion propone una nueva reinterpretación de la “muerte de Dios” proclamada por el loco de la linterna en el famoso aforismo nº. 125 de *La gaya ciencia* de Friedrich Nietzsche<sup>1</sup>. Sostiene que esta muerte no supone la muerte de Dios como tal, sino la muerte de un concepto o un ídolo conceptual que el hombre se ha formado de Dios en una determinada época cultural<sup>2</sup>. Así, pues, el concepto o conceptos de “Dios” pueden ser interpretados como ídolos, o mejor aún, como transmisores de lo que el ídolo transmite por su parte, es decir, ponen a disposición lo divino en un rostro que denominamos “Dios”. Afirmamos con Marion que esta “muerte de Dios” hunde sus raíces en la tradición metafísica. Es en la articulación “onto-teo-lógica” de la metafísica (esto es, en la triple alianza de ontología, teología y lógica occidentales) donde “Dios” desempeña una función idolátrica y encuentra ahí su lugar.

### 1. El “Dios” de la onto-teo-logía

Ya desde antiguo, el filósofo, o mejor dicho, el metafísico, da nombre a lo divino: lo establece como *ἰδέα του ἀγάλθου* (Platón), como *νόησις νοήσεως* (Aristóteles), como el Uno (Plotino). Introduce un signo de equivalencia entre lo divino, o lo que más tarde se llamará el Dios de Jesucristo, y un nombre<sup>3</sup>. Kant hablará de “la existencia de un creador moral del mundo, es decir, de Dios”<sup>4</sup>. No hay dificultad alguna para que el filósofo establezca un concepto que desempeñe la función de fundamento o de principio de lo divino. Pero esta identificación que establece el filósofo, una vez terminada la demostración (o, como antes se decía, una vez finalizada la “prueba de la existencia de Dios”), en la que el concepto ha sido identificado rigurosamente con lo divino —establecida subrepticamente, como si fuera evidente la identificación entre este concepto de lo divino y alguien a quien llamamos

<sup>1</sup> Cf. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 125 (Madrid: Akal, 2011), 160-161.

<sup>2</sup> Destacamos aquí que hay diversos autores que sostienen que Nietzsche no es un destructor sino un renovador. Resaltamos entre todos ellos a Eugen Biser que afirma que Nietzsche abre una novedosa posibilidad de pensabilidad de Dios, véase: E. Biser, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana* (Salamanca: Sígueme, 1974), 296-297.

<sup>3</sup> Cf. W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (México: FCE, 2011), 10.

<sup>4</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 87, Akademie-Textausgabe V (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), 450.

Dios—, solamente podría ser confirmada si fuera Dios mismo quien la ratificara. Es decir, la cuestión de la existencia de Dios no es planteada tanto al principio de la prueba como a su fin: cuando ya no se trata solamente de establecer qué concepto va a nombrarse como Dios o qué ente movilizará este concepto, sino cuando se trata de establecer que Dios mismo se identifica radicalmente con ese concepto o ese ente.

De ahí que nos atrevamos a sostener que las cinco vías de Santo Tomás no nos conducen totalmente a Dios. De hecho, la primera nos conduce al primer motor, pero una vez finalizada la demostración, el Aquinate añade a modo de inciso: “y esto es entendido por todos como Dios”; la segunda nos lleva a la primera causa eficiente, de la cual precisa que “todos la denominan Dios”; la tercera desemboca en la causa de una necesidad, que se identifica con “lo que todos dicen que es Dios”; la cuarta reconoce una causa de la perfección, la cual dice “que es Dios”; por último, la quinta señala un fin último, pero nuevamente tiene que precisar que este fin último es lo “que decimos que es Dios”<sup>5</sup>.

En la modernidad, Malebranche establecerá que “por divinidad, todos entendemos lo Infinito, el Ser sin restricción, el Ser infinitamente perfecto”<sup>6</sup>. No dice mucho más que Santo Tomás, y quizás incluso menos que Descartes, quien afirma que “con el nombre Dios, entiendo una cierta substancia infinita, independiente, supremamente inteligente, supremamente poderosa”<sup>7</sup>, y que Spinoza, que entiende por Dios “un ente absolutamente infinito, es decir, una substancia constituida por infinitos atributos”<sup>8</sup>.

Pero, llegados a este punto cabe preguntarse: ¿quién declara la equivalencia entre el término último en el que finaliza la demostración y el “Dios” que todos reconocen en él? ¿Sobre qué fundamento se apoya el discurso racional al término de la demostración para asimilar este concepto último a Dios mismo? O mejor aún, ¿qué conformidad queda entre el ente ya declarado supremo y la silueta fantasmagórica de su acuñación conceptual?

A nuestro juicio, cuanto más se acerca el concepto al lugar de lo divino más sospechosa se convierte su pretensión de habitar dicho lugar. Así, por ejemplo, cuando Hegel enuncia aquello a lo que el pensamiento apuntaba desde el fracaso de las teorías de la analogía y afirma que la religión reve-

<sup>5</sup> T. de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 2 a. 3.

<sup>6</sup> N. Malebranche, «Entretiens sur la métaphysique et sur la religion», VIII, § 1, en *Oeuvres complètes XII-XIII* (Paris: Vrin, 1984), 174.

<sup>7</sup> R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, A.T. VII (Paris: Vrin, 1996), 45.

<sup>8</sup> B. Spinoza, *Ethica*, I, Definitiones, VI, 3 (Bari: Laterza & Figli, 1915).

lada coincide con la religión manifiesta, porque “la naturaleza divina es lo mismo que lo que es la humana y es esta unidad la que deviene intuita”<sup>9</sup>, tal vez sólo indique la suprema proximidad de lo divino, pero al precio de acrecentar al máximo la sospecha de que lo divino aquí sólo coincide con lo humano, por cuanto que nunca se ha distinguido de ello y no se ha ofrecido del mismo sino una imagen antropomórfica reflejada por el infinito. Por tanto, la separación irreductible entre el último concepto y el primer acceso a Dios estalla y se difumina cuando en el discurso probatorio se identifica a Dios con este último concepto.

Es por ello por lo que sostenemos que lo divino, o incluso Dios mismo, no es alcanzado por el mero hecho de bautizar este último concepto a través de un juego de palabras o a costa de una equivalencia dudosamente evidente, sino que la proximidad de este ídolo encubre la huida de lo divino y la separación que lo autentifica. Pues, al apoderarse el pensamiento excesivamente de Dios por medio de pruebas, dicho pensamiento se separa de la separación, es decir, pasa por alto la distancia que hay entre el ídolo y el Dios verdadero, descubriéndose un buen día rodeado de ídolos, de pruebas, de conceptos, pero desamparado por parte de lo divino: ateo. De ahí la siguiente afirmación de Leibniz:

Es necesario que la razón suficiente, que no necesita de otra razón, esté fuera de esa serie de las cosas contingentes y se encuentre en una substancia, que sea la causa de la serie o que sea un ser necesario, que lleve en sí mismo la razón de su existencia; de otro modo, no se tendría aún una razón suficiente donde poder detenerse. Y esa última razón de las cosas se llama Dios<sup>10</sup>.

Pero, nuevamente podemos interrogarnos: ¿cómo puede esta razón suficiente, en tanto que razón última hecha substancia, tratar de identificarse mínimamente con Dios? ¿Cómo evitar la inserción de un rostro idolátrico entre la separación divina y la mirada humana? ¿En nombre de qué fundamento se forja un ídolo conceptual semejante?

Habría que considerar aquí lo que Heidegger entiende por “constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, pues, según el filósofo alemán y como bien conoce Marion, esta creación de un ídolo que aspira a ser equivalente

---

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1952), 529.

<sup>10</sup> G. W. Leibniz, «Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison», § 8, en *Philosophischen Schriften VI* (Berlin: Weidmann, 1885), 602.

a Dios concierne propiamente a la metafísica. La metafísica piensa el ser, pero lo hace a su manera. Es cierto que el ser no cesa de ser pensado, pero sólo es pensado a partir del ente que el ser pone delante. Por tanto, la metafísica privilegia al ente en su ser. Este privilegio del ente en y sobre su ser es expresado por la metafísica de dos maneras. En primer lugar, pensando del mismo modo que Aristóteles al comienzo del Libro Z de la *Metafísica* el  $\delta\upsilon$  como  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$  (esencia o substancia): de esta forma, el ente se presenta como la culminación del ser. En segundo lugar, en el paso al Ente supremo: el *sumum ens* se presenta como lo que fundamenta a cada ente en su ser.

En la metafísica u onto-teo-logía, el ser es confundido con el Ente supremo y se fundamenta a lo ente en este Ente o Ser supremo. Se presupone así que éste se muestra al ente y que éste (en el caso del existente), de alguna manera, puede conocer por medio de la razón al Ser supremo. Heidegger puntualiza: “la constitución onto-teo-lógica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador”<sup>11</sup>. Es en esta relación de fundamentación mutua donde se constituye la reciprocidad del ente en su ser y el Ente supremo: por un lado, el Ente supremo es quien da razón del ente en su ser, o sea, constituye el fundamento ontológico y epistemológico de lo ente; pero, por otro, con ello manifiesta a su vez la operación de ser también y ante todo en tal ente, o sea, sólo se manifiesta en y a través de lo ente.

De este modo, el Ente supremo solamente es requerido para garantizar el fundamento, como indicará Leibniz, consumando aquí la “teología” de la onto-teo-logía, esto es, para dar razón o llevar en sí la razón de su existencia. Solamente dando razón de sí mismo por sí mismo, en efecto, puede el Ente supremo dar de manera absolutamente satisfactoria razón de los entes. Con ello, sin embargo, no alcanza tanto su independencia óptica cuanto que evidencia su dependencia total con respecto a la onto-teo-logía, la cual origina y halla en el Ente supremo la *ultima ratio* indispensable para dar razón de los otros entes.

Descartes, que es el primer moderno en pensar a Dios como *causa sui*, encuentra en Leibniz su legítimo estatuto metafísico. El Ente supremo, erigido por la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, ha de convertirse en el fundamento absoluto, fundamento que se funda a sí mismo, para poder culminar su fundamentación y su única razón de ser el Ente supremo. Pero, ni lo divino, ni los dioses, y menos aún Dios mismo, es alcanzado o conce-

---

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Identität und differenz* (Pfullingen: Günther Neske, 1957), 63.

bido por la metafísica, sino que ésta los encuentra al azar, en el cambio de rumbo de un proceso que va del ἀρχότατον ὄν a la *causa sui*. Eso quiere decir que “el carácter teológico de la ontología no se debe a que la metafísica griega fuera adoptada más tarde por la teología eclesiástica del cristianismo y deformada por ella. Se debe más bien a que desde muy temprano lo ente se ha desencubierto como ente”<sup>12</sup>. Así, pues, “Dios sólo puede llegar a la filosofía en la medida en que ésta exige y determina según su esencia que Dios entre en ella, así como el modo en que debe hacerlo”<sup>13</sup>.

Por consiguiente, es de la esencia misma de la metafísica, y sólo de ella, de quien depende fundamentalmente el Ente supremo, el cual culminará en la figura de la *causa sui*. Ahora bien, no sólo de la esencia de la metafísica depende el Ente supremo, sino también su constitución onto-teo-lógica. En nuestra opinión, esta es la razón por la que Platón, Aristóteles y Plotino no tuvieron que esperar al cristianismo para desarrollar la constitución onto-teo-lógica, ya que el Ente supremo pertenece a la metafísica y es en ella donde encuentra solamente su sitio y su rigor.

La *causa sui* solamente encuentra su valor teológico en el interior de la onto-teo-logía. Es en el seno de ésta donde adquiere rasgos idolátricos en sentido estricto. Producido por y para la onto-teo-logía, este “Dios” configurado en cuanto *causa sui* se ordena y conforma perfectamente a ella. La única diferencia es que aquí el ídolo es conceptual. Pues, como defiende Jean-Luc Marion, al pensar a “Dios” como *causa sui*, lo único que hace la metafísica es darse un concepto de “Dios”, un ídolo que indica a la vez su experiencia indiscutible y su limitación. Al pensar a “Dios” como una eficiencia tan absoluta y universalmente fundadora, que sólo puede concebirse a sí misma a partir de la esencia de la fundación (“Dios” como el fundamento de lo ente) y, de este modo, finalmente, como el repliegue de la fundación sobre sí misma (“Dios” como el fundamento de sí mismo), es cierto que la metafísica se procura una cierta aprehensión de la transcendencia de Dios, pero también es verdad que solamente lo hace bajo la mera figura conceptual de la eficiencia, de la causa y del fundamento.

La *causa sui* solamente ofrece de “Dios” un ídolo tan limitado que el hombre no puede darle culto ni ofrecerle sacrificios<sup>14</sup>, límite éste que además amordaza la libertad que es inherente al Dios vivo. De ahí que nos atrevamos a afirmar que asimilar la *causa sui* a “Dios” con la intención

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 379.

<sup>13</sup> Heidegger, *Identität und differenz*, 47.

<sup>14</sup> Heidegger, *Identität und differenz*, 64-65.



apologética de ofrecer una pretendida prueba equivale a enunciar una blasfemia, ya que “un Dios que aún tiene que hacerse demostrar su existencia es finalmente un Dios muy poco divino y la demostración de su existencia resulta a lo sumo una blasfemia”<sup>15</sup>. Aquí, Dios cede su lugar a “Dios”, o sea, a un concepto limitado —a la causa como fundamento—, el cual encuentra su raíz en el seno de la metafísica. Podemos afirmar así que el ídolo conceptual tiene su ámbito en la metafísica, su función en la teología de la onto-teología y su definición en la *causa sui*.

Pero, en la onto-teología, “Dios” es un concepto que se puede manejar. De hecho, la tendencia de la metafísica ha sido la de cosificar a Dios. Dios es un ente entre los demás entes, si bien el Ente mayor, el cual los crea, los dirige y mantiene en la existencia. El “Dios” de la onto-teología, por tanto, se puede comparar rigurosamente a un ídolo, el ídolo que presenta el ser del ente pensado metafísicamente. Tal vez, ante esta concepción idolátrica de Dios, establecida por la constitución onto-teológica de la metafísica, habría que “afrontar lo divino en una figura diferente a la del «Dios» onto-teológico”<sup>16</sup>. La muerte de este último no rompe esta otra posibilidad. Ante esa otra posibilidad de una figura diferente de lo divino, vemos cómo los críticos de la existencia de Dios rompen los ídolos o imágenes petrificadas de “Dios”, pero no logran tocar al Dios vivo y verdadero. En definitiva, sostenemos que Dios sólo podrá comenzar a aparecer y a sobrecoger en cuanto tal cuando por medio de una inversión radical del pensar (*metanóia*) se torne posible transitar fuera de las fronteras del discurso cosificado de la onto-teología.

## 2. La doble idolatría

Según Heidegger, toda la historia de la metafísica se levanta sobre la base de una errónea identificación. La distorsión de la cuestión del ser se origina cuando es identificado éste con Dios en cuanto Ente supremo. En consecuencia, el problema de la onto-teología ha sido tomar a Dios por el ser y olvidarse precisamente de la pregunta por el ser<sup>17</sup>. Este olvido indujo

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Nietzsche I* (Pfullingen: Günther Neske, 1961), 366.

<sup>16</sup> J.-L. Marion, *L'idole et la distance* (Paris: Grasset & Fasquelle, 1977), 35.

<sup>17</sup> Destacamos aquí que esta interpretación de Heidegger es reconducida por Emmanuel Levinas para contradecir al filósofo alemán. Para Levinas, la blasfemia contra Dios no está en haber tomado a Dios por el ser, como dice el alemán, sino en tomar al ser por Dios. Para

a pensar que introducir a Dios en la ontología fuera el modo de mostrarse el ser, ya que la diferencia entre ser y ente había sido olvidada. El ser se constituye como el fundamento de los entes y recibe el nombre de “Dios”. Así, para el filósofo alemán, el sobrepasamiento de la metafísica pasa forzosamente por el cuestionamiento de la onto-teo-logía. De este modo, el “final de la filosofía” que proclama, señala más propiamente a la destrucción de un filosofar que habría llevado a su fin la esencia onto-teo-lógica de la metafísica.

Si hacemos un recorrido a lo largo de la tradición filosófica ateniéndonos al término “ser”, podremos observar cómo el “ser” siempre ha significado “ser de lo ente” y el ente siempre ha significado “lo ente del ser”. Por lo general, para la ontología tradicional, el objeto de su estudio ha sido el “ser de los entes”, entendiendo este ser como fundamento o esencia de lo ente y, por tanto, todo aquello que “es”, pero sin interrogarse por la diferencia entre ambos.

Sin embargo, la constante del esfuerzo filosófico de Heidegger va a consistir en rescatar a este ser del olvido y pensarlo en su diferencia con el ente, sacando de este modo el cuestionamiento ontológico (el “pensar del ser”) de los límites de la onto-teo-logía. La dilucidación del problema del ser supone el esclarecimiento de la diferencia ontológica y la relación entre ser y ente. Así, la pretensión del filósofo alemán no va a ser alcanzar la cosa en sí (el ente), sino el ser de los entes (la diferencia ontológica). La “cuestión del ser” es el problema genuino de la ontología y ésta ha de versar sobre el ser en su diferencia con los entes, y no ya solamente sobre los entes.

Partiendo de la crítica a la onto-teo-logía, Martin Heidegger no trata sino de superar el pensamiento óntico de la metafísica<sup>18</sup> y abrir así “otro comienzo” para el pensamiento, el inicio de un camino que trate de pensar la diferencia ontológica como tal, es decir, pensar al ser en cuanto ser. Ese “otro comienzo”, que parte de la diferencia ontológica como tal y que rompe con la *causa sui* de la onto-teo-logía, se plantea pensar al “dios divino” o, al menos, no elimina esta otra posibilidad, sino que más bien la abre. Así, el “otro comienzo” que toma al “ser en cuanto ser” pretende aproximarse al “Dios en cuanto Dios”. El mismo Heidegger afirma que “solo a partir de la verdad del

---

un estudio más *in extenso*, véase: E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Grasset, 1993) y *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1982).

<sup>18</sup> “Con el fin de la filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo”, en M. Heidegger, «Ueberwindung der Metaphysik», § 12, en *Vorträge und Aufsätze I* (Pfullingen: Günther Neske, 1954), 75.

ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que debe nombrar la palabra «Dios» [...] el Ser”<sup>19</sup>. Comprobamos cómo, según el filósofo alemán, lo sacro —único espacio de la divinidad— sólo podrá manifestarse si previamente el ser mismo se abre en su claro y se experimenta en su verdad<sup>20</sup>.

Así, el ser mediante el esclarecimiento de su retiro determina a los entes, a los cuales deja intactos. Es en el avance de los entes donde los más preservados son coronados a su vez con la gloria de lo sagrado. Pero es únicamente este resplandor de lo sagrado lo que garantiza que algo se dé como un ente divino. La carga de estos entes tan insignes, en los que exclusivamente falta reconocer la cara de lo divino sobre sus rostros, solamente puede ser soportada y sopesada por la virtud de lo divino. Finalmente, es la tribu de los dioses lo único que puede permitir y garantizar que una morada sea lo suficientemente divina como para que tenga la ocasión de llegar a manifestarse alguien, ya sea el Dios del cristianismo u otro.

A nuestro juicio, todas estas condiciones las volvemos a encontrar nuevamente imbricadas en lo que Heidegger denomina la Cuaternidad o el cuadrado. La Cuaternidad está formada por cuatro instancias —la Tierra, el Cielo, los Mortales y los Divinos— que se sustentan entre sí, se reafirman y se excluyen, en una constante y vacilante tensión en la que sus combates mutuos encuentran un armonioso equilibrio gracias al ser que los convoca, mantiene y moviliza. En la Cuaternidad, los dioses interpretan simplemente su papel. Así, por tanto, no se puede afirmar que Dios baste para interpretar el papel de los dioses, ni mucho menos aún se le podría considerar ni sus-

<sup>19</sup> Heidegger, *Wegmarken*, 351.

<sup>20</sup> Cf. Heidegger, *Wegmarken*, 338-339. Marion cita otros textos semejantes a éste, para dar una mayor solidez a la polémica que suscitan sus comentarios: “Que el Dios viva o que siga muerto no se decide por la religiosidad de los hombres ni, aún menos, mediante las aspiraciones teológicas de la filosofía y de la ciencia natural. Que Dios es Dios acontece desde la constelación del Ser y dentro de ella”, en M. Heidegger, «Die Kehre», en *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen: Günther Neske, 1962), 46. “El permanecer fuera del desocultamiento del ser en cuanto tal deja que todo lo salvífico [*das Heilsame*] se desvanezca en el ente. Este desvanecerse de lo salvífico se lleva consigo y cierra la dimensión abierta de lo sagrado [*das Heilige*]. El cierre de lo sagrado ensombrece todo lucir de lo divino. Este ensombrecer solidifica y oculta la falta de Dios”. De ahí la consecuencia: “Más inquietante [*unheimlich*] que la falta de Dios, por ser más esencial y más antiguo, es el destino del Ser”, en M. Heidegger, *Nietzsche II* (Pfullingen: Günther Neske, 1961), 394 y 396, respectivamente.

traído ni iniciador o señor de la Cuaternidad<sup>21</sup>. De este modo, el pensamiento que se dedica a pensar fuera de la metafísica el ser en cuanto ser, cara a cara con la diferencia ontológica en cuanto tal, la pregunta por la “existencia de Dios” le parecerá fuera de lugar.

Para llegar a Dios, aunque se tratase sólo de una hipótesis, habría que pasar por la deslumbrante multiplicidad de los dioses, después por la simplicidad de lo sagrado y de lo divino, para finalmente alcanzar la pregunta por el ser<sup>22</sup>. La “maravilla de las maravillas” no reside en la existencia de Dios, como tampoco en la existencia de cualquier otro ente, sino en algo más sencillo y, en consecuencia, mucho más complejo de pensar, esto es, que el ente es<sup>23</sup>. Así, “lo esencial en la pregunta por la «existencia de Dios» radica menos en «Dios» que en la existencia misma, vale decir, en el Ser”<sup>24</sup>. Por tanto, es a través de la verdad misma del Ser, de su apertura, de donde proviene la verdad sobre “Dios”. La cuestión de Dios, en consecuencia, debe admitir previamente la cuestión del ser. Así, en el principio no advienen ni Dios, ni un ente, ni el *logos*, sino el Ser, esto es, el advenimiento mismo.

Frente a esta interpretación heideggeriana de la metafísica, Jean-Luc Marion hace valer otro posicionamiento. Al igual que Martin Heidegger, el filósofo francés también propone para la superación de la metafísica el cuestionamiento de la onto-teo-logía. Ahora bien, para el filósofo alemán, confinado en su particular reformulación de la indagación ontológica, el cuestionamiento de la onto-teo-logía pasa inevitablemente por un pensamiento que garantice el retorno —en sí mismo metafísico— de la cuestión del ser. En cambio, el filósofo francés pretende replantear la cuestión de Dios en otro distrito fuera de la metafísica. La diferencia entre ambos, pues, salta a la vista. Mientras que Heidegger se confía incondicionalmente al Ser, para pensar la diferencia ontológica en cuanto tal y superar así el pensamiento óntico de la metafísica, Marion propone la superación de la metafísica en base a un contenido que obliga a abandonar el pensamiento del ser, para

<sup>21</sup> Cf. M. Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), 29ss y «Das Ding», en *Vorträge und Aufsätze I* (Pfullingen: Günther Neske, 1954), 51.

<sup>22</sup> Para Martin Heidegger, “la cuestión de Dios no puede abordarse más que en el interior del horizonte del ser, el cual determina el horizonte de lo sagrado, que determina él mismo el horizonte de lo divino, a partir del cual se plantea la cuestión de los dioses y, eventualmente, del Dios único. Si Dios es, él será un ente”, en J.-L. Marion, *La rigueur des choses* (Paris: Flammarion, 2012), 178.

<sup>23</sup> Cf. Heidegger, *Wegmarken*, 307.

<sup>24</sup> J.-L. Marion, *Dieu sans l'être* (Paris: PUF, 2013), 65.

abordar a Dios como una cuestión propia, independiente y separada de la cuestión del ser.

Heidegger llega a afirmar que “si Dios mismo es, es un ente”<sup>25</sup>. Así, pues, determina a “Dios” como un ente en favor de la cuestión del ser. Sin embargo, a nuestro juicio, al proclamar a Dios como un ente en favor de la cuestión del ser, está reincidiendo en los postulados de la onto-teo-logía que él mismo trata de rebatir. Para el filósofo alemán, solamente es a través del claro del ser como “Dios” puede llegar a manifestarse. Dicho de otro modo, toda manifestación y experiencia de Dios únicamente es posible desde la dimensión del ser. En el pensamiento heideggeriano, “Dios” es conducido al espacio de la Cuaternidad, es decir, al espacio de la donación del ser. Bajo nuestro punto de vista, Heidegger está limitando a “Dios” a un concepto operatorio, que deberá someterse siempre al *a priori* del ser<sup>26</sup>.

Es aquí donde el filósofo francés postula, más allá de la idolatría propia de la metafísica (primera idolatría), otra idolatría propia del pensamiento del ser en cuanto ser (segunda idolatría). Es lo que denomina la “doble idolatría”. Ante este planteamiento, la crítica de Marion no tarda en llegar:

Pero ¿va de suyo que Dios tenga que ser y, en consecuencia, ser en tanto que ente (supremo, plural o como se quiera) para darse como Dios? ¿De dónde viene que el Ser se encuentre admitido sin cuestionamiento alguno como el templo abierto de antemano (o cerrado) a toda teofanía pasada o por venir? Y, al contrario, ¿no se podría incluso sospechar que el templo del Ser, por definición y axioma del pensamiento del Ser como tal, no puede en ningún sentido ni socorrer, ni apelar, ni admitir, ni prometer sea lo que *sea* respecto a lo que no habría ni siquiera que nombrar —Dios? [...] Sin duda, si «Dios» es, es un ente; pero, ¿tiene Dios que ser?<sup>27</sup>.

La propuesta de Marion es pensar a Dios fuera de la diferencia ontológica, sin ninguna condición, es decir, hacer de Dios una cuestión propia sin pretender circunscribirlo o definirlo como un ente. Para ello, apela a la

<sup>25</sup> Heidegger, “Die Kehre”, 45.

<sup>26</sup> “«Dios» es al modo de un ente. Con respecto a «Dios», se puede enunciar «de antemano» (*Zuvor*) que él es al modo de un ente, y que por tanto no se podrá enunciar nada de él que escape al Ser del ente”, en Marion, *L'idole et la distance*, 270.

<sup>27</sup> Marion, *Dieu sans l'être*, 69-70. Véase, también: Marion, *La rigueur des choses*, 177.

tentativa de pensar a *Dios sin el ser* o más allá del ser<sup>28</sup>. Esta fórmula exige la urgencia de superar el pensamiento onto-teo-lógico de la metafísica, pero no mediante un pensamiento que replantee de nuevo la “cuestión del ser”, sino justamente desde un pensamiento que se libere del ser para repensar a Dios fuera de la diferencia ontológica. A nuestro juicio, esta liberación del ser no sólo requiere repensar la cuestión de Dios a partir del horizonte propio de Dios, sino además exige al mismo tiempo desplegarla desde su propio dominio<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> La propuesta de Marion es, como la de Levinas, pensar a Dios sin el ser. Y esto es lo problemático. En nuestra opinión, un Dios sin el ser (o no contaminado con el ser, como dice Levinas) es un Dios que está más allá del horizonte del ser (*au-delà de l'être*) o un Dios de otro modo que ser (*autrement qu'être*). Este Dios no es de otro modo de ser, sino que se trata de un Dios que no es ser. En palabras de Jean-Luc Marion, “pensar a Dios sin el ser y solamente sin el ser no permite por tanto pensarlo de otro modo que el ser (*autrement que l'être*)”, en J.-L. Marion, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés* (Paris: PUF, 2010), 184. Ahora bien, son dos las objeciones que surgen aquí: en primer lugar, que si salimos del ámbito del ser acabamos fuera de la filosofía, como una y otra vez dijo Derrida; en segundo lugar, que fuera del horizonte del ser no se podría ya pensar. Sin embargo, pensamos que no poder hablar o no poder decir nada —o algo que *sea*— acerca de Dios no supone aquí un inconveniente. Al contrario, si hablar o decir algo que *sea* equivale a enunciar una proposición bien construida, dar una definición exacta, mentar o conceptualizar, entonces “no hay nada extraño en que no podamos hablar de Dios”, en Marion, *Dieu sans l'être*, 83. El filósofo francés propondrá, a este respecto, una tercera vía, esto es, el intento de ni nombrar (afirmar) ni de no nombrar (negar), sino, más bien, de desnombrar (*via eminentiae*). Para un estudio *in extenso* acerca de esta tercera vía, consúltese: M. Porcel, «La teología mística y el des-conocimiento de Dios», *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, Segundo Número Especial (2019): 156-174. Por último, indicar también que pensar a Dios sin el ser, de otro modo que ser o más allá del ser no puede conducirnos jamás a reintroducirlo en algún otro horizonte (el Uno, el Bien, la Verdad, la Belleza). No se trata en ningún momento de sacarlo fuera del transcendental del Ser para reintroducirlo en cualquier otro transcendental. En definitiva, para escapar del pensamiento idolátrico debemos no asignarle a Dios un horizonte al cual someterse. No se trata tanto de acceder a Dios a partir del hombre, del ser, del ente o de cualquier otro horizonte, sino, por el contrario, de acceder a Dios a partir de Él mismo, esto es, a partir de su propia manifestación. Respecto a esta cuestión, véase: Marion, *La rigueur des choses*, 179-183 y *De surcroît*, 182-186.

<sup>29</sup> Cf. C. E. Restrepo, «La superación teológica de la metafísica», *Cuestiones Teológicas* 38/89 (2011): 42-43.

### 3. Dios sin el ser o más allá del ser

Tratar de pensar a Dios fuera de la diferencia ontológica y, en consecuencia, fuera del ser, condena provisionalmente a no poder pensarlo ya de ninguna manera. Pero hay que tener en cuenta que, cuando se trata de Dios, no poder pensar no es precisamente un absurdo, al igual que tampoco ninguna inconveniencia, ya que para pensar a Dios mismo, éste ha de pensarse como lo que sobrepasa, aleja y trastorna todo pensamiento. Así, según Marion, cuando tratamos de pensar a Dios no encontramos ningún espacio teórico que se ajuste a su medida, puesto que su medida es la propia desmesura. Por tanto, el ser resulta demasiado limitado para ofrecer la dimensión, o mejor aún, la “morada divina” donde Dios resultaría pensable. Por esta razón, el filósofo francés afirma que solamente podemos pensar a Dios bajo la figura de lo impensable, pero de un impensable que sobrepasa tanto lo que podemos pensar como lo que no podemos pensar; pues lo que no podemos pensar concierne aún a nuestro pensamiento y de ahí que siga todavía resultándonos pensable.

Lo impensable caracteriza a Dios, lo define como lo impensable frente a todo pensamiento creado y finito. Lo impensable encubre la separación entre Dios y el ídolo, o mejor dicho, entre Dios y la pretensión idolátrica de cosificar a Dios. Lo impensable exige sustituir las comillas del “Dios” idolátrico por Dios mismo. De ahí que Marion invite a que tachemos a ~~Dios~~ con una tachadura que indique su límite tanto a las tentaciones conscientes como a las inconscientes de acudir a un ídolo ante lo impensable. Esta tachadura no significa que ~~Dios~~ como concepto deba desaparecer o que solamente intervenga como una hipótesis a falta de validar, sino que lo impensable solamente entra en el pensamiento del hombre en cuanto tal haciéndose impensable, es decir, sometiendo el hombre su propio pensamiento a crítica:

Tachar a ~~Dios~~, de hecho, indica y recuerda que ~~Dios~~ tacha nuestro pensamiento porque lo satura; o mejor, que sólo entra en nuestro pensamiento obligándolo a criticarse él mismo. Trazamos la tachadura de ~~Dios~~ sobre su nombre escrito sólo porque, ante todo, Él la ejerce sobre nuestro pensamiento como su impensable. Tachamos el nombre de ~~Dios~~ para poner de manifiesto, ante nosotros mismos claro está, que su impensable satura nuestro pensamiento, desde el origen y para siempre<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> MARION, *Dieu sans l'être*, 72-73.

Entonces, ¿qué signo, qué concepto, qué nombre podemos practicar respecto a Dios? Marion señala uno sin duda, el amor. Dios es amor, *Agapè*<sup>31</sup>. Pero ¿por qué el amor? Porque este término, que tanto la metafísica como Heidegger —aunque de distinta manera— lo entienden de una manera derivada y secundaria, puede liberar de la segunda idolatría el pensamiento de Dios. Y esto por dos razones.

En primer lugar, porque el amor no padece por lo impensable, ni por la falta de condiciones, sino que precisamente ello lo intensifica. En efecto, lo propio del amor es que se da, se dona a la otra persona. El don, para darse, no necesita ser acogido, como tampoco necesita de una condición que lo garantice o lo reafirme. Este Dios, en tanto que amor, quebranta las obligaciones idolátricas; pues la idolatría —especialmente la segunda— solamente opera por medio de condiciones de posibilidad (el Ser, “Dios” como ente supremo o *causa sui*, etc.) que pretenden procurar a “Dios” un lugar lo suficientemente digno de él. Pero, si por el contrario, Dios no es un ente, puesto que Él no tiene que Ser, sino que Dios es Amor, si Dios nos ama, entonces no hay ninguna condición que restrinja su advenimiento, como tampoco su grandeza o su éxtasis. Dios ama al hombre sin condiciones, por el mero hecho de que ama. Por consiguiente, el hombre tan sólo tiene la tarea de estar a la escucha y aceptar ese amor que Dios le dona. Para corresponder al amor solamente basta con quererlo. De este modo, la posibilidad o imposibilidad de acceder a y de “Dios” no se decide idolátricamente a través de una mención.

En segundo lugar, al pensar a Dios como *Agapè*, el hombre no puede ya fijar su mención en un primer visible, paralizando su mirada en un espejo invisible. ¿Y esto por qué? Porque el amor, al contrario que el concepto que reúne lo que comprende y acaba convirtiéndose inevitablemente en un ídolo, no pretende comprender sino darse al otro. El amor exige su propia donación, donde el donador coincide estrictamente con el don mismo. El amor no tiene restricción alguna, ni dominio. Se da sin fin y sin límite, impidiendo la fijación de la mirada del hombre en una representación idolátrica. El amor excluye todo ídolo.

La segunda idolatría solamente puede superarse pensando a Dios desde su única exigencia. Dicha exigencia trasciende todo límite conceptual —incluso el impuesto por la onto-teo-logía—, como también todo límite impuesto por cualquier otra condición —incluso la impuesta por el ser pensado dentro de la diferencia ontológica—. Así, pues, Dios solamente puede darse a pensar sin caer en idolatría si es pensado como don, como

---

<sup>31</sup> 1 Jn. 4, 8.



amor que se dona al hombre. En opinión de Marion, para sustraer a “Dios” del ídolo habría que pensarlo a partir de una instancia distinta que no lo reduzca a un concepto idolátrico. Por tanto, si queremos liberar a “Dios” de sus comillas, habría que pensarlo fuera de la metafísica y, por lo mismo, fuera del ser del ente<sup>32</sup>.

#### 4. La hipoteca ontológica

En cierto sentido, fue precisamente Martin Heidegger quien advirtió que “Dios” tiene que ser liberado de la pregunta por el ser, aun cuando liberar a “Dios” del ser transgrede la posibilidad ya del pensar. Él mismo afirma en 1951 en Zürich que: “[...] Ser y Dios no son idénticos y yo nunca intentaría pensar la esencia de Dios por medio del ser. [...] La fe no necesita el pensamiento del ser. Si recurre a él, ya no será fe”<sup>33</sup>. En 1953, en Hofgeismar, Heidegger lo confirma nuevamente: “El pensador habla de la manifestación (*Offenbarkeit*) del ser; pero la palabra ser es una palabra no teológica. Como la revelación misma determina su modo de manifestación, la teología no necesita defenderse ante la filosofía, pues tampoco necesita probar o interpretar un «ser»”<sup>34</sup>.

El filósofo alemán separa así el pensamiento filosófico de la teología. Según él, el pensamiento filosófico reflexiona sobre la manifestación del ser, mientras que la teología se limita a la revelación de “Dios”. Por consiguiente, el pensamiento filosófico y la fe cristiana son “abismalmente diferentes”<sup>35</sup>. El pensamiento filosófico no puede comprender la fe, al igual que tampoco, la fe el pensamiento filosófico. Es más, “ambos caminos se separan con respecto a la decisión última”<sup>36</sup>.

Para el filósofo francés, sin embargo, la distinción que Heidegger establece entre ambas disciplinas no basta para liberar a “Dios” de la pregunta por el ser. En primer lugar, porque el filósofo alemán no desarrolla auténticamente un discurso teológico, puesto que por hipótesis, evidentemente, le resulta extraño. Aunque sí ofrece una indicación a tomar muy en cuenta: la no-pertinencia de la palabra “ser” en un discurso teológico. En segundo

<sup>32</sup> Cf. S. Vinolo, «Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor», *Theologica Xaveriana* 186 (2018): 26.

<sup>33</sup> R. Kearney y J. Beaufret, *Heidegger et la question de Dieu* (Paris: Grasset, 1980), 334.

<sup>34</sup> Kearney y Beaufret, *Heidegger et la question de Dieu*, 335.

<sup>35</sup> Heidegger, *Nietzsche II*, 132.

<sup>36</sup> Kearney y Beaufret, *Heidegger et la question de Dieu*, 336.

lugar, porque al establecer esta distinción entre ambas disciplinas, abre la posibilidad de hacer un discurso no-teológico de “Dios”; pues si el discurso teológico no necesita de la palabra “ser”, y si “Dios” ha sido pensado a lo largo de la historia a partir del ser, eso lleva a deducir que ciertos discursos sobre “Dios” no necesitan de la teología. En consecuencia, el discurso teológico no corresponde con el de “Dios”, sino que “Dios” puede depender también de lo que Heidegger denomina un discurso “teiológico”.

En efecto, Heidegger distingue entre la “teología” y la “teiológica”<sup>37</sup>. La primera es la “ciencia de la fe” o de la palabra divina, tal y como ésta se manifiesta en la revelación. La segunda concierne al ente por excelencia, es decir, al ente supremo, fundamento último o *causa sui*. La adición de la letra *i* en el término teología indica que, en lo sucesivo, el *logos* va a tratar, más que de “Dios”, de lo que lo va a caracterizar como ejemplar, es decir, de lo divino. Justo este ejemplar divino, que en el pensar del ser heideggeriano se menciona dentro de la Cuaternidad, proporciona el ente a partir del cual se define la posibilidad de una ciencia estrictamente filosófica de lo divino, la teología.

Pero, el hecho de que no se trate aquí precisamente de lo que la fe puede ofrecer a la teología cristiana, ofrece la prueba definitiva de que la teología comete una “blasfemia” al anunciar “la existencia de Dios”, ya que “un Dios que aún tiene que hacerse demostrar su existencia es finalmente un Dios muy poco divino y la demostración de su existencia resulta a lo sumo una blasfemia”<sup>38</sup>. Así, por tanto, depende de la filosofía, y más concretamente de la esencia onto-teo-lógica de la metafísica, todo discurso teiológico sobre “Dios” o sobre cualquier otro ente. De manera que la teología de la fe no es necesaria para que la metafísica enuncie sus nombres divinos: “Dios” como “fundamento último”, como “Dios moral” y, por último, como “*causa sui*”. Estos conceptos de “Dios” dependen rigurosamente de la metafísica.

En desacuerdo con la distinción “abismal” que Heidegger hace entre filosofía y teología, Jean-Luc Marion afirma que se trata de algo mucho más complejo que de una simple oposición. Semejante cuestión ha de ser planteada de una forma diferente, ya que si “Dios” no es solamente el objeto formal de la teología, sino también el de la teología, ¿en qué se diferencia entonces aquélla con respecto a ésta? Martin Heidegger define la teología

<sup>37</sup> “La filosofía primera es también, como ontología, la teología de lo verdaderamente ente. Sería más exacto llamarla teología. La ciencia de lo ente como tal es, en sí, onto-teológica”, en Heidegger, *Holzwege*, 179.

<sup>38</sup> Heidegger, *Nietzsche* I, 366.

como “interpretación de las divinas palabras de la revelación”, o lo que es lo mismo, como “interpretación más originaria del ser del hombre con relación a Dios”<sup>39</sup>. Pero, según esta definición, la teología no trata sobre “Dios”, sino sobre el hecho de la fe en el Crucificado, hecho que solamente puede ser concebido y recibido por la fe misma.

Según el filósofo alemán, la teología adquiere su científicidad por el hecho positivo de la fe, esto es, por la relación que el hombre creyente mantiene con el Crucificado. Por tanto, la teología no es la ciencia de “Dios”, sino la “ciencia de la fe” y solamente después la ciencia del objeto de la fe, que es “Dios”. Según precisa Heidegger, la teología a lo largo de la historia no ha pretendido ser una “ciencia de la fe”, sino una ciencia de “Dios” y del hombre mediante la fe. Es decir, en lugar de ser una autointerpretación de la existencia creyente, esto es, una interpretación del ser del hombre en su relación con “Dios”, la teología ha pretendido ser una interpretación del *Dasein*. Por consiguiente, la teología encubierta en una antropología pierde su propio estatuto teológico al apoderarse de la tarea de la analítica fenomenológico-existencial del *Dasein*. Pierde su estatuto teológico al pretender abordar el *Dasein* como tal, y no el *Dasein* en cuanto creyente. Asimismo, la teología olvida la científicidad que le da la fe e impide la analítica del *Dasein* al ser en realidad una antropología desplazada.

En su conferencia *Phänomenologie und Theologie*, Martin Heidegger opone nuevamente la filosofía a la teología. Para el pensador alemán, la filosofía centrada en la analítica del *Dasein*, es decir, en el ente en cuyo ser le va el ser mismo<sup>40</sup>, constituye la “ciencia ontológica”, esto es, la “ciencia del Ser”. En cambio, la teología aparece como una de las “ciencias ópticas” al mismo nivel que las matemáticas o la química<sup>41</sup>. Para Heidegger, el ente que se convierte en el objeto formal de la teología no debe confundirse con “Dios” (que depende principalmente de la teología), ni con el hombre (ya que como *Dasein* depende exclusivamente de la filosofía), sino que se trata de la *Christlichkeit*, esto es, la fe del hombre en el Crucificado.

Ahora bien, aunque esta “cristiandad” afecta y caracteriza al *Dasein* en situación de existencia creyente, ésta no admite ninguna antropología, como tampoco interfiere en la analítica del *Dasein*. A diferencia de otros existenciales del ser-ahí, la “cristiandad” no le pertenece al *Dasein*, al igual que

---

<sup>39</sup> Heidegger, *Holzwege*, 75 y *Sein und Zeit*, § 3 (Tübingen: Max Niemeyer, 1993), 10, respectivamente.

<sup>40</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 4, 12.

<sup>41</sup> Cf. Heidegger, *Wegmarken*, 48-50.

tampoco proviene de él<sup>42</sup>. Así, pues, la teología ha de estudiar lo que adviene al *Dasein*, es decir, la fe. Esta fe es un modo de existencia creyente del *Dasein*<sup>43</sup>. Por tanto, la teología es excluida de la analítica del *Dasein*, al tratarse de una ciencia óptica de la “cristiandad”, de la existencia creyente del hombre y de su fe en el acontecimiento de Cristo crucificado. Asimismo, según Heidegger, la teología ha de renunciar a determinar el ser-ahí y dejarse “corregir”<sup>44</sup> por la neutralidad de la analítica del *Dasein*, que no tiene que ver directamente con la fe y menos aún con “Dios”.

En definitiva, el *Dasein* ek-siste sin “Dios”. El hombre existe primeramente como *Dasein* y solamente después puede hacerse creyente. Para el filósofo alemán, desligar la teología de la palabra ser no significa que haya que liberar a la teología del *Dasein*, sino que la teología debe remitirse a la fe como su dominio propio y dejar así que se la someta a la “corrección”<sup>45</sup> ontológica. En consecuencia, al ser la fe un modo de existencia del *Dasein*, la teología remite a la analítica del *Dasein* y, en último término, al pensamiento del ser. Por lo tanto, al igual que toda variante óptica del *Dasein*, la pregunta de la teología queda sometida a la pregunta por el ser.

Pues bien, en su tarea por liberar a “Dios” de la pregunta por el ser, Jean-Luc Marion va a avanzar de una manera claramente diferente a la propuesta por Heidegger. Y esto por dos relativizaciones: en primer lugar, porque en la onto-teo-logía de la metafísica todo discurso sobre “Dios” se encuentra sometido a una teología y, además, en tanto que la metafísica pone en juego, a su manera, el ser del ente, “Dios” depende indirectamente del ser. En segundo lugar, porque la teología, entendida como ciencia óptica de la fe, debe someterse a la “corrección” ontológica del *Dasein*. En consecuencia, la teología como “ciencia de la fe” depende del *Dasein*, y a través de él direc-

---

<sup>42</sup> “La fe es un modo de existencia del *Dasein* humano que, según su propio testimonio —que forma parte esencialmente de ese modo de existencia— no madura por sí mismo a partir del *Dasein* ni es temporalizado libremente por él, sino a partir de lo que se manifiesta en y con ese modo de existencia, a partir de lo creído [...] El *Dasein* no puede adueñarse (de esta experiencia) por sus propios medios”, en Heidegger, *Wegmarken*, 52-53.

<sup>43</sup> “La fe es, en cuanto relación existente con el Crucificado, una modalidad del *Dasein* histórico, de la existencia humana”, en Heidegger, *Wegmarken*, 55.

<sup>44</sup> Como explicita Heidegger, “corrección” no debe entenderse aquí ni como un “castigo” que la ontología pudiera infligir a la teología, ni como un ‘redireccionamiento’ de ésta, sino como ayuda para su ubicación o definición, “como una puesta en relación con las coordenadas establecidas que permiten una localización, una marca, es decir, la medida de una deriva”, en Heidegger, *Wegmarken*, 64-65.

<sup>45</sup> Cf. Heidegger, *Wegmarken*, 64-67.

tamente del ser. Asimismo, el “Dios” de la metafísica depende de su esencia onto-teo-lógica y mediante ésta indirectamente del ser.

La propuesta del filósofo francés consiste en encarar una tercera vía que posibilite la liberación de “Dios” de la pregunta por el ser. A juicio de Marion, se podría argumentar del siguiente modo: fenomenológicamente, la fe del hombre creyente remite al *Dasein*, pero la intención de la fe mienta un término que es ajeno al propio *Dasein*, que no puede reducirse a la aprehensión que hace la metafísica de esa mención. Sin embargo, para Heidegger, encarar otro “Dios” que no sea el de la *Causa sui* supone una mención y, por tanto, una de las menciones del *Dasein*. Asimismo, la fe no puede definir esta mención, puesto que sigue siendo una determinación fáctica y óptica del *Dasein*, o sea, uno de sus posibles comportamientos o una de sus posibilidades empíricas. Por consiguiente, toda posibilidad no metafísica de “Dios” está sometida a la “hipoteca del Ser”, que solamente lo admitirá como un ente. Si hay “Dios” fuera de la metafísica, éste es según el ser. Así, pues, “el Ser ofrece de antemano la pantalla en la que se proyectaría y aparecería todo “Dios” que quisiera constituirse”<sup>46</sup>.

Pero ¿por qué Dios tiene que ser necesariamente un ente que el ser manifiesta o un ente que se manifiesta según el ser? ¿Qué ha sucedido para que la separación entre manifestación y revelación haya sido olvidada y concluir que lo que determina a la manifestación —esto es, el claro del ser— deba por fuerza determinar también la revelación? ¿Por qué Dios sólo podría ser si es según el ser? ¿Es que acaso Dios es según el ser? Conviene matizar que el filósofo francés no se refiere aquí al “Dios” pensado a partir de lo divino y, por ende, de la Cuaternidad, sino al Dios que se nos revela a través de su crucifixión, esto es, el Dios revelado por Cristo a los hombres o el Dios de una teología estrictamente cristiana<sup>47</sup>. Aun así, Heidegger considera a este Dios lo suficientemente “Dios” como para que sea nombrado a partir del ser. Él mismo lo expresa del siguiente modo: “[...] En la teología cristiana se determina a Dios, el *summum ens qua summum bonum*, como el valor supremo”<sup>48</sup>.

A nuestro juicio, este enunciado desconcierta precisamente porque queda atribuida a la teología cristiana la determinación de “Dios” como *ens supremum* y no a la teología de la onto-teo-logía, que es de donde verdade-

<sup>46</sup> Marion, *Dieu sans l'être*, 105.

<sup>47</sup> Cf. Marion, *Dieu sans l'être*, 107-108.

<sup>48</sup> Heidegger, *Holzwege*, 209-210. La reducción de todo *bonum* al *ens* se encuentra más *in extenso* en: Heidegger, *Nietzsche II*, 225.

ramente proviene dicha determinación. La pretensión del filósofo francés no consiste sino en dejar de nombrar a Dios a partir del *ens/esse* para entender a Dios como *Agapè*. Pero ¿puede el *Agapè* romper la pantalla del ser? O de otro modo, ¿puede el *Agapè* renunciar a manifestarse como un “modo” del ente (incluso aun cuando este ente fuera el *Dasein*)? En nuestra opinión, para liberar a Dios del ser no es suficiente con establecer otro nombre divino —bajo la sospecha de un retorno a cosificar de nuevo a Dios bajo un concepto—, sino mostrar que Dios se dona como *Agapè* y señalar su independencia con respecto al ser.

### 5. El don “de” Dios<sup>49</sup>

Sin duda, Martin Heidegger ha sido uno de los filósofos que con más ímpetu ha pensado el don. A su parecer, el don coincide con el ser. Desde el inicio en *Sein und Zeit* (1927) hasta el final en *Zeit und Sein* (1962), Heidegger no dejó de pensar que el ser mismo se libra en el modo de la donación<sup>50</sup>, es decir, que el modo del esenciarse del ser como acontecimiento propiciante (*Ereignis*) del claro del mundo es el del donarse, o sea, el ofrecimiento de un don. Ahora bien, podemos entender el don bajo dos acepciones diferentes.

En la primera acepción, el don se acentúa a partir del dar mismo, esto es, a partir de la donación que se da sin cesar. Así, pues, el donador queda en suspenso, o mejor aún, la necesidad de que haga falta un donador, puesto que se pasa exclusivamente a analizar lo que “se da” “desde el modo del dar que le pertenece: el dar como destino, el dar como regalía esclarecedora (*Reichen*)”<sup>51</sup>. Aquí, el don no se concibe a partir del donador, sino como donación, entendiéndose ésta a su vez como el envío destinal. Pero ¿qué significa este envío? Significa el esclarecimiento, que es posibilitado por el claro, de una “porrección”. Ahora bien, este “dar” que “se da” sin donador, “se da” evidentemente dentro de la Cuaternidad, la cual no tolera vulneración alguna fuera del ser/ente, es decir, fuera de la diferencia ontológica. Por tanto, el “dar” tiene la obligación de constituir un dar destinal, una porrección donde el “dar” “se da” según la Cuaternidad. En ésta, el “dar” es un puro y

<sup>49</sup> Entendemos aquí el “de” como genitivo objetivo, es decir, como el don que se da, y también como genitivo subjetivo, esto es, el don que se nos da.

<sup>50</sup> Heidegger no dejó nunca de pensar que el don equivale a la donación. Para entrar más en detalle, véase: Marion: *L'idole et la distance*, § 19, 294-315.

<sup>51</sup> M. Heidegger, «Zeit und Sein», en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Max Niemeyer, 1969), 17.

simple “dar” sin donador, ni dado. Esta es la razón por la que nos atrevemos a criticar esta primera acepción de don, puesto que aquí “el don resulta ser lo mismo que la Cuaternidad y el *Ereignis*: el don depende de la apropiación del Tiempo a Ser, así pues también de ente a Ser. Don como apropiación, sin ninguna distancia”<sup>52</sup>.

En la segunda acepción, el don también se comprende según la donación. Ahora bien, esta donación no puede ser comprendida como un puro y simple “dar”, sino como una donación que sí reenvía al donador. Aquí, la donación ya no “se da” en la apropiación de la Cuaternidad, sino que abre la distancia<sup>53</sup>. De este modo, la donación recorre la distancia que se abre entre Dios y el hombre reenviando continuamente lo dado al donador que lo da. Este donador se da a ver en el don, en tanto que es un envío que se reenvía de nuevo. En otras palabras, Dios se da al hombre como don en la distancia, pero esta donación reenvía al hombre de nuevo al donador, es decir, es un juego sin tregua donde el envío reenvía al hombre a Dios y donde el reenvío se envía de nuevo al hombre. Aquí, justo por efecto de la distancia, los términos solamente se unen en tanto que nunca llegan a confundirse.

A nuestro juicio, este segundo modelo de don distorsiona el ser/ente en cuanto que desapropia en él lo que apropia el *Ereignis*: la distancia incluye al ente —que se encuentra apropiado por el Ser— en otro dispositivo, en otra donación. Además de la donación del *Ereignis* como un dar puro y simple, el ser/ente se encuentra, sin saberlo, retomado desde otra mención. Pero, llegados a este punto cabe preguntarse: ¿la inclusión del ser/ente en la distancia ofrece alguna posibilidad de desbaratar el juego del ser/ente? ¿No aparecerá de nuevo el otro término de la distancia como causa o como un ente creador que daría el ser/ente?

Pensamos que estas objeciones solamente se las plantea aquel que no ha pensado verdaderamente la distancia. Pues, al implicar precisamente la distancia una separación irreductible de los términos, esto es, una desapropiación, puede poner en juego el envío y reenvío de éstos. Por tanto, si el ser/ente entra en la distancia, el otro término continuará “enigmático” para siempre. De este modo, el otro término de la distancia no se podrá llamar ser, ya que en virtud de la apropiación por el *Ereignis* de la diferencia onto-

<sup>52</sup> Marion, *Dieu sans l'être*, 151.

<sup>53</sup> “La distancia: la separación que separa definitivamente sólo en la medida en que unifica, puesto que lo que da la distancia consiste en la separación misma”, en Marion, *Dieu sans l'être*, 151. Para una “definición” más amplia de la distancia, que por sí es indefinible, véase: Marion, *L'idole et la distance*, § 17, 255-274.

lógica el ser remite al ente. Menos aún podrá reconocerse en el ente (aunque éste se trate de un ente “especial” como el *Dasein*), ya que el ente se encuentra en este lado de la distancia. Jean-Luc Marion propone que lo llamemos Dios, puesto que el otro término de la distancia, es decir, Dios, no tiene que ser, como tampoco recibir un nombre de ente, sea cual sea.

En nuestra opinión, lo que verdaderamente importa es que Dios se da personalmente al hombre. Esta donación personal “ofrece la única huella accesible de Aquél que da”<sup>54</sup>. Por ello, es importante saber el modelo de don que se acoge: la donación como apropiación o la donación como distancia. En la primera acepción, Dios no puede intervenir, ya que la donación se da dentro de la Cuaternidad. En la segunda acepción, el ser/ente puede marcar la distancia respecto al otro término “enigmático”, el cual debe permanecer como impensable para ejercer como don: aquí Dios tacha y cruza el ser/ente dándose como el *Agapè* que trasciende todo conocimiento. En la distancia, el *Agapè* es “quien” exclusivamente puede abrir la donación, puesto que el *Agapè* —y sólo el *Agapè*— ni es ni se conoce, sino que únicamente se da. Podemos afirmar, por tanto, que Dios es el don que personal y efectivamente se nos da como *Agapè*<sup>55</sup>.

### A modo de conclusión

A pesar del enorme esfuerzo reflexivo de Jean-Luc Marion, finalmente, habrá pensadores o lectores que con otros presupuestos gnoseológicos se pregunten si realmente es posible un discurso sobre lo divino o sobre Dios prescindiendo de toda conceptualización, que en el fondo remite al contenido de conciencia que necesariamente se relaciona con la realidad del ser. En este sentido, el mismo lenguaje es una mediación ineludible que permanentemente está remitiendo al ser, aunque luche por desprenderse de connotaciones que parecen no hacer justicia a la alteridad de lo divino tal como viene siendo acogido en la vivencia de las distintas religiones, en el caso del Occidente europeo, el cristianismo. En realidad, nos encontramos

<sup>54</sup> Marion, *Dieu sans l'être*, 153.

<sup>55</sup> Según Jean-Luc Marion, “la cuestión del don se despliega ejemplarmente en la cuestión de Cristo, porque Cristo aparece como el don mismo de Dios”, en J.-L. Marion, *Le croire pour le voir* (Paris: Parole et Silence, 2010), 184. Respecto al reconocimiento del don de Dios, véase: Marion, «La reconnaissance du don», en *Le croire pour le voir*, 179-193 y «L'inconditionné et les variations du don», en *Certitudes négatives* (Paris: Grasset, 2010), 187-211.



aquí ante la antinomia de una experiencia que quiere ser pura, pero que no parece llegar a realizar del todo su deseo. Así, por ejemplo, ante este planteamiento cabe suscitar los siguientes interrogantes: ¿es posible prescindir del ser implícito en el darse? ¿Al hablar y preguntar por Dios, no estamos ya planteando una hermenéutica del ser, que se quiere modificar?

Son varias las críticas que recibe la fenomenología de la donación del filósofo francés. De un modo general, sus críticos sostienen que en su obra no existe una distinción disciplinaria clara entre fenomenología y teología, lo que supone que su fenomenología no sólo pierda rigor metodológico, sino además pueda carecer de validez. El primero en formular una crítica a la fenomenología de Marion es Dominique Janicaud. En su ensayo *Le tournant théologique de la phénoménologie française* sostiene que existe un “vacío fenomenológico” en la obra de Marion justamente por la problemática de la superación de la ontología —o de la metafísica— y por la dimensión propiamente teológica o espiritual de su pensamiento<sup>56</sup>. Sin embargo, aclara que su intención no es negar la “cuestión de Dios” ni la posibilidad de una apertura filosófica a “lo inaparente”, sino, más bien, “declarar todas las posibilidades fenomenológicas y filosóficas gracias a una discriminación metodológica que permita a cada proyecto reencontrar su especificidad y respetar el tipo de rigor que le corresponde”<sup>57</sup>. Sostiene que respecto al pensamiento marioniano no pretende discutir la legitimidad de la preocupación teológica como tal, pero sí poner en cuestión “algunas traducciones o intromisiones en el ámbito de la fenomenología”<sup>58</sup>.

Janicaud recuerda que el proyecto de Jean-Luc Marion en *L'idole et la distance* (1977) y *Dieu sans l'être* (1982) consistía en afrontar la posibilidad de una teología no onto-teo-lógica. En este sentido, se pregunta qué función cumple su obra *Reduction et donation* (1989) en este proyecto de superación de la teología de la metafísica<sup>59</sup>. En otras palabras, ¿cuáles son los supuestos

---

<sup>56</sup> Cf. D. Janicaud, «Le tournant théologique de la phénoménologie française», en *La phénoménologie dans tous ses états* (Paris: Gallimard, 2009), 101-102.

<sup>57</sup> Janicaud, «Le tournant théologique de la phénoménologie française», 84.

<sup>58</sup> Janicaud, «Le tournant théologique de la phénoménologie française», 85.

<sup>59</sup> Ciertamente, el filósofo francés estaba muy interesado en la naturaleza específicamente teológica del don, el dar y la donación cuando escribía teología en torno a los años 1975-1986. Sin embargo, a partir de *Réduction et donation*, la pregunta por el don, el dar y la donación sufre una profunda modificación tras el descubrimiento de la cuestión de la donación en la fenomenología. Respecto a esta cuestión, consúltese: M. Porcel, «La donación como cuestión. La lectura marioniana de las *Logische Untersuchungen*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, n.º. 3 (2023): 611-626.

de la tesis marioniana de la fenomenología como continuadora de la filosofía tras la superación de la metafísica? Janicaud afirma que es discutible no sólo la supuesta evidencia del fin de la metafísica, sino, también, la lectura “historicista” que realiza Marion de esta tesis heideggeriana. A su juicio, Heidegger no habla del tiempo de la “postmetafísica” sino del “acabamiento o superación” (*Ver-endung*) de la metafísica. Apoyándose en la demostración husserliana de que una fenomenología metafísica es factible, Janicaud sostiene que no es posible considerar que la fenomenología pueda escapar a esta *Ver-endung* de la metafísica. Es Heidegger quien radicaliza la reducción y problematiza acerca de la esencia de la metafísica. En opinión de Janicaud, Marion aplica erróneamente ciertos supuestos heideggerianos para afirmar el carácter postmetafísico de la fenomenología<sup>60</sup>. Concluye su crítica sosteniendo la ilegitimidad de los supuestos de Marion justamente por la imbricación que propone entre la superación de la metafísica y la dimensión teológica, la cual restaura nuevamente a juicio de Janicaud una metafísica especial<sup>61</sup>.

En relación con la polémica ya instalada en el ámbito de la fenomenología francesa, Joselyn Benoist afirma en su texto *Le tournant théologique* que el error de Marion consiste en circunscribir todo ateísmo a una posición teórica, cuando éste constituye en realidad una “actitud existencial”. En su opinión, la reinterpretación marioniana de la muerte de Dios en Nietzsche es errónea, ya que la proclamación de la muerte de Dios no supone la muerte de Dios como concepto, sino, por el contrario, el final de una narrativa. En palabras de Benoist, “la «muerte de Dios» no es una definición, no es la enunciación de una propiedad de una cosa («Dios»), sino el anuncio de un acontecimiento, de un estado de cosas en el que sólo Dios aparece, en una nueva situación (crepuscular) de lo divino”<sup>62</sup>. Sostiene que Marion tiene razón cuando afirma que el planteamiento de la argumentación de la muerte de Dios es débil, pero el problema es que no se trata de un argumento, sino de un “hecho metafísico”<sup>63</sup>.

Benoist recuerda que el proyecto marioniano en *L'idole et la distance* consistía en abordar la cuestión de Dios desde la teología negativa, pero incurre en el riesgo de “dejar a lo divino en una extrema pobreza de determinación”. Pues, “¿es suficiente con no ser un concepto para ser Dios?”<sup>64</sup>. A su juicio,

<sup>60</sup> Cf. Janicaud, «Le tournant théologique de la phénoménologie française», 85-91.

<sup>61</sup> Cf. Janicaud, «Le tournant théologique de la phénoménologie française», 102.

<sup>62</sup> J. Benoist, «Le “tournant théologique”», en *L'idée de phénoménologie* (Paris: Beauchesne, 2001), 88.

<sup>63</sup> Cf. Benoist, «Le “tournant théologique”», 89.

<sup>64</sup> Benoist, «Le “tournant théologique”», 86, respetivamente.

la fenomenología viene a subsanar justamente este defecto intentando proporcionar un contenido positivo a lo designado negativamente. Para Benoist, la fenomenología marioniana de la donación responde al deseo de una “teología no metafísica”. Ante esta cuestión, aclara que no critica al proyecto marioniano por plantear una “teología fenomenológica”, sino por desplegar una “deducción fenomenológica” de la Revelación<sup>65</sup>. La donación liberada del horizonte de la ontología viene a cumplir una función teológica: “la idea [...] del carácter «originario» de la donación, tal como la fenomenología la ha liberado, no deja de estar relacionada con el fondo mismo de su proyecto teológico: encontrar un suelo fenomenológico para lo divino en cuanto tal, o, en todo caso, las condiciones fenomenológicas de la aparición de éste”<sup>66</sup>.

Acusa a Marion de teologizar la donación, dándole un uso indeterminado y ampliado, y por consiguiente indebido. Sostiene que, si la donación siempre ha de estar relacionada con la intuición sensible, surge el problema de ampliar la donación a Dios. Pues, ¿cómo puede lo infinito, lo indeterminado y lo no-sensible darse en lo sensible? A esta cuestión, añade el hecho de que Marion esté continuamente apelando a la “evidencia”, proponiendo una “fenomenología del ver” justamente para decir la “invisibilidad”<sup>67</sup>. Benoist concluye su crítica afirmando que es necesario examinar la validez de este recurso fenomenológico, puesto que lo que se toma como punto de partida “evidente” es una convicción existencial, que no necesariamente tiene por qué ser compartida ni aceptada.

Retomando la objeción teológica de Janicaud, Marie-Andrée Ricard sostiene en su artículo *La question de la donation chez Jean-Luc Marion* que la crítica de Adorno a Heidegger en la *Dialéctica negativa* se puede aplicar con plena justicia a Marion si se sustituye el ser por la donación. A su juicio, tanto Heidegger como Marion colmarían una necesidad ontológica al fijar un algo “primero”, originario, más allá de toda mediación lingüística, subjetiva, histórica, etc. Ricard afirma que “ello conduce a la posición de una inmanencia que Adorno califica de *mítica*, pues se instaura sobre la negación del ente, de lo diverso (*différent*). Brevemente, la mitología del ser volvería con Marion bajo la forma de la donación”<sup>68</sup>. Concluye su crítica sosteniendo

---

<sup>65</sup> Cf. Benoist, «Le “tournant théologique”», 89.

<sup>66</sup> Benoist, «Le “tournant théologique”», 90-91.

<sup>67</sup> Cf. J. BENOIST, «Le tournant théologique», en *L'idée de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris, 2001, p. 101.

<sup>68</sup> M.-A. Ricard, «La question de la donation chez Jean-Luc Marion», *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n.º 1 (2001): 89.

que el modo en que el filósofo francés reinterpreta la noción de donación implica una recaída en la metafísica e incluso en la teología<sup>69</sup>.

Como respuesta a la objeción teológica que plantea Janicaud respecto al pensamiento de Marion, nos atrevemos a afirmar que al rechazar toda posible apertura metafísica, teológica y hermenéutica, Janicaud termina señalando a la fenomenología como el único método válido y, por ende, cae en el mismo imperialismo que critica. La “fenomenología minimalista”<sup>70</sup> propuesta por Janicaud procura conjurar el exceso fenomenológico, hermenéutico y metafísico. Podría decirse que busca temperar a la fenomenología evitando un contacto con la hermenéutica y la metafísica, pero al hacerlo cae también en un exceso. En realidad, la cuestión que tratamos de plantear aquí consiste en vislumbrar cuál es la consecuencia de intentar superar la metafísica llevando la fenomenología hasta sus propios límites. En otras palabras, ¿esta tentativa implica caer en un “giro teológico”, como proponen Janicaud y Benoist, o, por el contrario, es el modo de hacer avanzar a la fenomenología a partir de sus propios recursos y métodos, como proponen Henry y Marion?

Nos preguntamos si fue adecuada la “respuesta” que dio Marion en su obra *Etant Donné* (1997) a la objeción teológica distinguiendo el ámbito de la fenomenología del campo de la teología<sup>71</sup>. ¿Acaso es necesario mantener una “sospecha teológica” cuando se hace filosofía? ¿No ofrecería un alcance mayor el poder conciliar el campo de la fenomenología y el de la teología de un modo más sutil, en vez de confrontarlos como dos ámbitos en dos direcciones opuestas? Planteamos que así como la fenomenología supera la metafísica, la teología revelada podría sobrepasar la fenomenología. A nuestro juicio, si la fenomenología debe limitarse a deducir trascendentalmente la posibilidad de la revelación en tanto que posibilidad extrema de la fenomenicidad, la teología podría dar cuenta de figuras de manifestación más poderosas que las de la fenomenología, ya que posee las herramientas para aprender la efectividad de la Revelación. Marion sostiene que el fenómeno Dios no puede ser limitado a la fenomenicidad existente. De ahí que nos atrevamos a afirmar que es necesaria una ampliación de la fenomenicidad a la medida que imponga la Revelación misma de Dios. Sostenemos que el

<sup>69</sup> Cf. M.-A. Ricard, «La question de la donation chez Jean-Luc Marion», 93-94.

<sup>70</sup> Con relación a esta cuestión de la “fenomenología minimalista y maximalista”, véase: C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien* (Torino: Rosenberg e Sellier, 2004), 33-34.

<sup>71</sup> J.-L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: PUF, 2013), 119-125.

verdadero sentido y potencia de la noción misma de donación radica en su contenido teológico, ya que ahí arraiga su vitalidad y reside no sólo la *posibilidad* fenomenológica de la revelación, sino además la *efectividad* de la Revelación teológica. No podemos obviar la productividad del diálogo entre la filosofía y la teología, ni anular la fuerza teológica de algunas categorías fenomenológicas, como la de la donación, la carne, el perdón o la hospitalidad<sup>72</sup>. La reflexión teológica puede enriquecer y redimensionar lo conocido desde otras perspectivas más filosóficas.

En definitiva, nuestra pretensión consiste en indicar de un modo no conceptual cómo encontrar un terreno en el que Dios no se convierta en un ídolo, siendo esto posible solamente en la separación que se retrotrae fuera del pensamiento metafísico del ente en su ser. De ahí que intentemos proponer un pensamiento más original de lo divino, un pensamiento que no torne lo divino en visible, ni se paralice en un primer visible o concepto, sino que dé a ver su invisibilidad desde la distancia que se abre entre Dios y el hombre. A nuestro juicio, el ser resulta demasiado limitado como para ofrecer la dimensión donde Dios resultaría pensable. De este modo, sostenemos que Dios solamente se puede pensar bajo la figura de lo impensable, frente a toda pretensión idolátrica de cosificar a Dios bajo un concepto. El hombre resulta demasiado limitado como para llegar a Dios a través de su razón y, por tanto, lo único que llegaría sería a formarse una idea de “Dios”, un ídolo conceptual, pero sin lograr llegar nunca a la verdadera esencia de la divinidad.

Afirmamos que Dios se da y revela al hombre como *Agapè* bajo el modo de la paradoja. Dios cruza y tacha el ser/ente donándose como el *Agapè* que sobreexcede, transforma y desquicia todo pensamiento creado y finito, puesto que el *Agapè* ni es ni se conoce, sino que solamente se da. El don de Dios se da al hombre como el amor que no sufre por lo impensable y no opera por medio de condiciones de posibilidad que lo garanticen o reafirmen, que no pretende comprender sino darse al otro, que no tiene restricción ni dominio alguno sino que se da sin fin ni límite al hombre, impidiendo que éste fije la mirada en una representación idolátrica. El amor que Dios dona al hombre excluye de todo ídolo por ser lo contrario de éste. Dios ya no se manifiesta según el ser, sino que Dios adviene trascendiendo el ser como una presencia que permanece a distancia. Así, pues, Dios está más allá de la diferencia entre el ser y los entes como lo Otro de éstos.

---

<sup>72</sup> Respecto a la cuestión de la hospitalidad, consúltese: M. Porcel, «La hospitalidad como debate filosófico en Derrida y Levinas: ¿un fenómeno im-posible?», *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 78, nº. 4 (2022): 1367-1386.

### Referencias bibliográficas

Benoist, J. «Le “tournant théologique”». En *L’idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 2001.

Biser, E. *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1974.

Canullo, C. *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*. Torino: Rosenberg e Sellier, 2004.

Descartes, R. *Meditationes de Prima Philosophia*, A.T. VII. Paris: Vrin, 1996.

Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1952.

Heidegger, M. «Das Ding» y «Ueberwindung der Metaphysik». En *Vorträge und Aufsätze I*. Pfullingen: Günther Neske, 1954.

Heidegger, M. «Der Ursprung des Kunstwerkes». En *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

Heidegger, M. «Die Kehre». En *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Günther Neske, 1962.

Heidegger, M. «Zeit und Sein». En *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969.

Heidegger, M. *Identität und differenz*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.

Heidegger, M. *Nietzsche I*. Pfullingen: Günther Neske, 1961.

Heidegger, M. *Nietzsche II*. Pfullingen: Günther Neske, 1961.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993.

Heidegger, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

Janicaud, D. «Le tournant théologique de la phénoménologie française». En *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009.

Kant, I. *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Textausgabe V. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

Kearney, R. y Beaufret, J. *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset, 1980.

- Leibniz, G. W. «Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison». En *Philosophischen Schriften* VI. Berlin: Weidmann, 1885.
- Levinas, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982.
- Levinas, E. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.
- Malebranche, N. «Entretiens sur la métaphysique et sur la religion». En *Oeuvres complètes* XII-XIII. Paris: Vrin, 1984.
- Marion, J.-L. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset, 2010.
- Marion, J.-L. *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2010.
- Marion, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 2013.
- Marion, J.-L. *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2013.
- Marion, J.-L. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1977.
- Marion, J.-L. *La rigueur des choses*. Paris: Flammarion, 2012.
- Marion, J.-L. *Le croire pour le voir*. Paris: Parole et Silence, 2010.
- Nietzsche, F. *La gaya ciencia*. Madrid: Akal, 2011.
- Porcel, M. «La donación como cuestión. La lectura marioniana de las *Logische Untersuchungen*». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 40, n.º 3 (2023): 611-626.
- Porcel, M. «La hospitalidad como debate filosófico en Derrida y Levinas: ¿un fenómeno im-posible?». *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 78, n.º 4 (2022): 1367-1386.
- Restrepo, C. E. «La superación teológica de la metafísica». *Cuestiones Teológicas* 38/89 (2011): 35-56.
- Ricard, M.-A. «La question de la donation chez Jean-Luc Marion», *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n.º 1 (2001): 83-94.
- Spinoza, B. *Ethica*. Bari: Laterza & Figli, 1915.
- Vinolo, S. «Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor». *Theologica Xaveriana* 186 (2018): 1-29.

## RESEÑAS

**Ansorge, Dirk**, *Historia de la teología cristiana. Épocas, pensadores, derroteros* (FMF) 326-327; **Arana, Juan**, *Filosofía natural* (DTC) 334-336; **Battaglia Vincenzo**, *È Il signore. Invito ad un' esperienza cristológica* (FHD) 337-339; **Camps Sáez, Ambrosio**, *Convento de San Bernardino en Fuente Álamo* (FHD) 339; **Castaño Santa, Pedro**, *La otra cara de la Catedral Antigua. Parroquia de Santa María la Antigua (Cartagena 1967-1976)* (FHD) 340-341; **Castellanos Franco, Nicolás**, *Memorias, vida, pensamiento e Historias de un obispo del Concilio Vaticano II* (FHD) 341; **Castillo, José María**, *Declive de la religión y futuro del Evangelio* (BPA) 342-343; **Chomsky, Noam**, *¿Quién domina el mundo?* (FHD) 343-344; **De Aizpurúa, Fidel**, *Paz a esta casa. Una lectura social de la Regla Bulada de Francisco de Asís* (FMF) 344-345; **Estévez López, Elisa - Depalma, Paula (Eds.)**, *Ventanas a la sinodalidad* (M<sup>a</sup>JGL) 327-330; **González Marcos, Isaac - Lazcano González, Rafael (Eds.)**, *XXV Aniversario Jornadas Agustonianas (1998 - 2023)* (M<sup>a</sup>JGL) 330-332; **Guerra, José Antonio**, «El Espíritu del Señor y su santa operación». Origen y sentido de la fraternidad franciscana (FMF) 345-347; **Lavayen Juan, Marcelo Eduardo**, *La Biblia Latinoamérica. La Palabra en manos de los humildes* (M<sup>a</sup>JGL) 321-323; **Morales Arráez, Jorge Gerardo**, *El sello del Siervo. El carácter y la espiritualidad sacerdotal a la luz de la teología de M.-J. Le Guillou* (MAEA) 347-349; **Pérez i Díaz, Mar**, *¿Fue Marcos discípulo de Pedro o de Pablo? La teología paulina del evangelio de Marcos* (FMF) 323-324; **Polanco, Rodrigo**, *Hans Urs von Balthasar I, Ejes estructurales de su Teología*, 362 pp; *Hans Urs von Balthasar II, Aspectos centrales de su Trilogía* (M<sup>a</sup>JGL) 332-334; **Ricardo de San Víctor**, *Beniamin minor. Preparación para la contemplación* (AMM) 336-337; **Sánchez Álvarez, Pilar**, *Inteligencia espiritual y espiritualidad cristiana* (FMF) 349-350; **Silva Retamales, Santiago**, *El mundo de Jesús. Contextos socioculturales para comprender a Jesús de Nazaret* (FMF) 324-325; **Triviño, Victoria M<sup>a</sup>. Osc.**, *El abrazo del Serafín. De Hildegard von Bingen a Clara de Asís* (FHD) 351.





**INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**  
**Servicio de Publicaciones**

