

UN NUEVO PENSAR SOBRE DIOS: DEL DASEIN AL DAGOTT

A NEW THINKING ABOUT GOD: FROM THE DASEIN TO THE DAGOTT

*Carlos Arboleda Mora**

RESUMEN

Este artículo trata de reformular las relaciones filosofía-teología rotas desde la Edad Media, mostrando cómo la crisis de la metafísica conceptual y representacionista y de la ontoteología tradicional, han permitido, con la ayuda de Dionisio y del neoplatonismo, repensar la ontología a través de la teología negativa y de una vía mística. Ya desde Heidegger se llega a ver la realidad como un don del cual la filosofía indicaría la posibilidad ontológica y la teología su realización efectiva. Así, el Dasein heideggeriano,

ABSTRACT

This article attempts to reformulate the broken philosophy-theology relationships since the Middle Ages, showing how the crisis of conceptual and representational metaphysics and traditional ontotheology have allowed, with the help of Dionysus Areopagite and the neo-Platonism, to rethink the ontology through negative theology and a mystical way. Since Heidegger the reality is seen as a gift from which the philosophy would indicate the ontological possibility, and the theology, his effective accomplishment. In this way,

* Doctor en Filosofía de la UPB, Licenciado en ciencias sociales de la Universidad Gregoriana de Roma en 1980. Magister en Historia de la UNAL de Colombia. Profesor de la Universidad Pontificia Bolivariana. Bogotá, Colombia. Director del grupo de investigación Religión y Cultura de la misma universidad.
Correo electrónico: carlos.arboleda@upb.edu.co

Artículo recibido el 15 de septiembre de 2010 y aprobado para su publicación el 21 de abril de 2011.

superada la sombra del ego, podría ser Dagott, es decir, pura apertura a la donación de Dios.

PALABRAS CLAVE

Ontoteología, Dionisio Areopagita, Neoplatonismo, Dagott, Dasein, Filosofía de la religión.

the heideggerian Dasein, once the shade of the ego is overcome, may be Dagott in other words, pure opening to the God's donation.

KEY WORDS

Onto theology, Dionysus Areopagite, Neoplatonism, Dagott, Dasein, Religion's Philosophy.

Introducción

Una metafísica renovada es esencial para la teología actual, pues no se puede hoy hablar teológicamente si no hay una nueva forma de pensar, un nuevo camino que nos lleve al mostrarse del Ser o Incondicionado. La filosofía y la teología han de tender puentes entre ellas, pues las dos tienen como tema al hombre y sus resultados no pueden ser contradictorios ya que son “diferentes momentos de una pasión común, diferentes voces en una común canción” (Caputo 2006 69). La filosofía y la teología nacieron juntas y sólo cuando el hombre creyó que era potente y que podría alcanzar la felicidad solo, construyó su propio sistema en el que Dios sobraba y, por tanto, sobraba la teología. Pero también sobró la filosofía, pues el hombre era creador técnico y científico y no necesitaba de reflexiones inútiles e improductivas. Hoy se va viendo que la filosofía y la teología pueden marchar juntas y que lo que la primera propone como posibilidad, la segunda lo da como efectividad y realización. Bien se sabe que la filosofía y la teología más originarias se dan antes y en los presocráticos, cuando el logos era místico y no racional conceptual. Allí se vislumbró el misterio del ser que estaba presente desvelándose o que se desvelaba estando presente. El acceso al ser era celebrativo, místico, de plena unión con él. Orgiástico, si se quiere, pero real y lejano, sólo la celebración lo hacía presente, sin necesidad de ayudas conceptuales. La

verdad del ser se vivía y celebraba, no se conceptualizaba. Sus enseñanzas emanan de la experiencia original que no separa lo vivido y lo racional: El saber científico conoce al mundo como grupo de entes sujetos a manipulación; la ciencia se interpreta a sí misma como técnica racional al servicio del dominio sobre el mundo. La *physis* es un objeto más y la razón se reduce a razón instrumental. Heidegger se pregunta por la base de un saber que identifica su destino con la capacidad científica y técnica de dominar. En opinión de Heidegger, hay una pérdida de aquella *arkhé* que los Presocráticos consideraron fundamental: la diferencia entre el *ser* y el *ente*. La crítica es que ha habido un olvido de esa diferencia y haber concebido al *ser* como si fuera un *ente* más. Las condiciones que determinan trascendentalmente la única imagen que el hombre moderno puede tener del mundo y de sí mismo, expulsan de la realidad todo lo que no es cosa; a lo que corresponde necesariamente la valoración de la ciencia físico-matemática como saber total que garantiza la realización efectiva del dominio y la explotación universales (Pagallo 2005).

La creencia occidental del progreso filosófico hizo que se pensara en la superación de los presocráticos y se volviera al concepto que retiene y contiene al Ser como una superación de los primitivos filósofos y teólogos. Pero en filosofía y teología no hay progreso como en las ciencias exactas, lo que hay es siempre una vuelta reflexiva sobre lo más originario del ser humano. Uno de los aciertos de Heidegger es haber replanteado el regreso a los orígenes como un volver al pensar original y plantear como tarea contemporánea, un pensamiento más original o nueva manera de pensar. Ese regreso lo hace Heidegger pensando en la angustia de una humanidad afectada por la tecnocracia moderna que olvida que los entes pueden salir a la luz porque la Luz es la que dispone el *Lichtung* (el claro) donde se manifiestan los entes; la ciencia, por el contrario, ilumina los entes y oscurece la humanidad del hombre, pues en su afán de dominio, se aleja de la Luz y oscurece el mundo. El hombre mismo es ese claro donde se da la manifestación más primaria y esencial del ser mismo y olvidar esto, es olvidar el ser mismo del hombre: ser el lugar donde se manifiesta el Ser. El análisis del hombre es, por tanto, obra de la filosofía

y de la teología, como el lugar de la manifestación y así el hombre viene a ser el centro, pues su razón de ser es la manifestación del Ser en él. Pero lo que para Heidegger es el Da-sein, el Ser ahí, para el teólogo es el Da-Gott, el Dios que ahí se manifiesta. Dios se manifiesta en el hombre, vive en el hombre, se da al hombre, es la razón de ser del hombre. Exagerando un poco, se puede decir que cuando muere un hombre, es Dios mismo el que muere allí.

1. La ontoteología y la idolización de Dios.

La crisis provocada por los Maestros de la sospecha, retomada por Heidegger en su crítica a la metafísica occidental, hizo estremecer la cultura occidental, pues se pensó que era la última palabra en cuestiones de metafísica y de teología. La crítica filosófica llevada a cabo por ellos, hizo creer que la metafísica era cosa del pasado y que no había posibilidad de un pensamiento más allá de la ciencia y de la tecnología. Sólo era posible pensar en términos científicos, experimentales y sujetos a verificación y repetición. La teología, al tratar con realidades no demostrables en forma racional, se trataba de una invención ideológica. El fenómeno religioso podía deconstruirse, pues era mera ideología, neurosis, ansias de poder, proyección de las aspiraciones humanas, negocio burdo. Esta crítica fue tan demoledora que algunos filósofos y teólogos aceptaron sin más sus conclusiones. Así surgieron los filósofos faranduleros que repetían que la única tarea digna hoy era completar la crisis de la metafísica, luchar contra las religiones y vivir en las comodidades del sistema capitalista. Sólo quedaba el reino de Disney World. Los teólogos crearon una efímera pero rentable *Teología de la muerte de Dios* donde se enseñaba cómo vivir en un mundo sin Dios y en un universo secular y posteísta (aunque plantearon problemáticas que contribuyeron a la nueva forma de pensar a Dios). Era mejor vivir en una “esfera de la privacidad” con todas las comodidades tecnológicas y sin compromisos morales que implicaran una molestia a la calidad de vida moderna. Lo más central de dicha crítica, sin embargo, no eran esas posiciones burguesas sino la demolición de la metafísica

clásica por obra de los maestros de la sospecha en su enjuiciamiento de la conceptualización, de la representación y sus consecuencias en la metafísica teológica, dejando así sin piso todo fundamento de la teología y de la moral. Heidegger acepta y confirma dichas críticas al mostrar el olvido del Ser en la metafísica tradicional, pero afortunadamente hace una propuesta de una nueva manera de pensar que abrió un camino que hoy muchos filósofos empiezan a recorrer.

Heidegger hace una crítica de la metafísica occidental por su explicación del ser y su concepto de verdad que se manifiestan en un olvido del Ser tal como se ve en la ciencia, la técnica y la reducción del arte a pura estética. Esta metafísica comienza en Platón a partir de la realidad de la idea del Bien como fundamento y continúa en Aristóteles, cristianos y modernos. Descartes, con la idea del sujeto y de la representación (autoconciencia del ser humano, *cogito*), inicia la época de la imagen del mundo donde el ser se encuentra en su imagen construida por la subjetividad. La idea de fundamentación logra su plenitud en Leibniz con el principio de razón suficiente. Sólo lo que es puesto en un representar fundamentado puede tener valor de ente. En Kant sólo puede ser cosa lo que pueda ser considerado así por el yo según las categorías trascendentales. Según éste, sólo hay realidad cognoscible dentro de la subjetividad y la fundamentación (juicios sintéticos a priori). El yo plenamente autoconsciente condicionará toda objetividad y se logrará el saber absoluto en el concepto hegeliano. En Nietzsche, tratando de ser antimetafísico, continúa la subjetividad como se ve en la voluntad de poder. La metafísica se deja distinguir en él de modo más claro, como la metafísica de la incondicionada subjetividad de la voluntad de dominio. El dominio actual lo ejercen la técnica y las ciencias contemporáneas que son la metafísica moderna. La metafísica tradicional continúa presente, según Heidegger, en toda ontología trascendente o cristiana, en las ideologías, en las filosofías de la vida, en la técnica y la ciencia.

Las críticas de los maestros de la sospecha no eran definitivas o insuperables. Los grandes maestros de la sospecha no han eliminado a

Dios sino sus conceptualizaciones históricas y cristalizadas en términos de una época o cultura. Han ayudado a purificar la idea de Dios más que a certificar su muerte. Dios no ha muerto sino los conceptos sobre Dios que han elaborado las culturas. Lógicamente, la muerte de los conceptos ha conllevado la crisis de los grandes relatos que se afincaban sobre ellos y de las instituciones que los encarnaban, especialmente en Occidente.

Los maestros de la sospecha atacaron los conceptos para construir una nueva forma interpretativa más saludable. Se trata de una deconstrucción de lo existente para expresar en una “crítica de la resistencia” lo que no marchaba más y allí proponer algo nuevo. Las críticas de los Maestros de la sospecha son críticas hechas dentro de la misma cultura. Propiamente no se alcanza a negar la posibilidad de Dios, sea lo que éste sea, sino las concretizaciones culturales de la idea de Dios. Son los grandes iconoclastas en cuanto testigos de la idolización de las religiones por la solidificación de sus símbolos. Cuando la conciencia de la instrumentalidad e historicidad de los símbolos se pierde, se instala en las culturas la convicción de la existencia objetiva de ciertos conceptos o imágenes, que son así objetivados o sustancializados. Es como un integrismo simbólico en filosofía y teología.

Las religiones pudieron haber convertido los símbolos en metafísica inmutable, el *status quo* en principio perenne y amarraron la hermenéutica a una clave conceptual anclada en una época histórica. Los maestros de la sospecha derribaron los ídolos pero no el sentido ni la profundidad. En este campo les faltó radicalidad; o la intuyeron y no sacaron todas las consecuencias. Tal vez, llegar a la contemplación les cortó el aliento, pues era muy peligroso afirmar la posibilidad del sentido en un mundo en que reinaba la modernidad y en el que cualquier atisbo místico era considerado un regreso a la inmadurez o a la minoría de edad.

El papel de la metafísica, en palabras heideggerianas, ha sido el establecimiento y el mantenimiento de un fundamento de los seres (Arboleda 2010). El ser como presencia plena, representada y definida

conceptualmente que fundamentaba toda vida y toda afirmación de los entes es el proyecto histórico de la metafísica occidental, pero en ese proyecto histórico se confunde la universalidad del ente con su particularidad. Desconoce así la diferencia ontológica y se olvida del ser. La metafísica es la época del olvido del Ser, olvidar la diferencia entre el Ser y el ente. No se despliega la diferencia ontológica o se piensa esta diferencia desde el concepto de participación y representación. Esta representación es la presencia, no como presencia del Ser sino como presencia del ser del ente. El Ser es conceptualizado como ser del ente y se olvida el Ser. El destino del Ser es el olvido del Ser que es ser el ser de los entes, constituir los entes, unificar y diferenciar los entes y simultáneamente ocultarse tras los entes ya constituidos. El olvido del Ser, el olvido de la diferencia óntico-ontológica, impide y olvida indagar por la verdadera esencia del Ser. Así los filósofos se olvidaron del Ser y hablaron de los entes.

El mismo Dios queda reducido a un ente, considerado dentro del horizonte de aparición del ser de los entes. Un ser atemporal y ahistórico que se da de una vez y para siempre, negando la historicidad y la multiplicidad. Se entiende más como *ousia* fija que como *physis* desbordante que emerge o como *aletheia* que se descubre y desvela. Se olvida el sentido de emergencia y descubrimiento, y se da preeminencia a la presencia y a la permanencia, en el sentido de lo duradero (*ousia*) (Thomson 2005). ¿Hasta qué punto el Dios de la teología cristiana es el Dios de la metafísica fijista? Hay que hacer un análisis histórico crítico del uso de las categorías metafísicas en la teología. También hay que preguntarse si el Dios de la teología conceptual es el mismo de la Escritura. Aquí hay que investigar si las afirmaciones teológicas hechas bajo forma de conceptos corresponden a lo que expresa la Escritura. Es difícil armonizar el Dios de la Escritura con el simple, inmutable, actualizado, completamente existente Dios de la formulación conceptual dogmática. Se ve que mucho del contenido y las categorías teológicas conceptuales son más de la metafísica que del Dios de la Escritura y más fijadas en la *ousia* que en la manifestación o en el don. Así los teólogos se olvidaron de Dios y hablaron de él como ente.

2. *La teología de la muerte de Dios.*

La teología de la muerte de Dios, aunque fue un movimiento sensacionalista y de corta duración, tuvo su importancia en la génesis del nuevo pensamiento sobre Dios. Sus antecedentes están en las críticas de Comte, Feuerbach y Nietzsche, pero lo que en ellos fue crítica profunda, en estos teólogos fue un movimiento situado en los marcos de la secularización, la filosofía analítica y una aceptación acrítica del racionalismo moderno. Sin embargo, tiene semillas que ayudan a la purificación del nombre y la imagen de Dios en un mundo culturalmente agnóstico.

Se inicia con Gabriel Vahanian (1961) que acusa al cristianismo de confundir humanitarismo con Reino de Dios, reduciendo la vida cristiana a una convivencia cívica y a un desarrollo económico y social. Se ha olvidado a Dios y se quiere reducir el cristianismo a una búsqueda de vida en paz y desarrollo. La muerte de Dios se debe a que se ha reducido a un dato cultural, cuando en realidad, siguiendo a Barth y a Calvino, Dios es el totalmente Otro irreducible a una cultura. La solución está en negar las posibilidades racionales de encontrar a Dios y predicarlo en forma absoluta sin mezclas culturales o racionales. El aporte de Vahanian es interesante, pues indica que la vía racional moderna no es camino para llegar a Dios.

John A. T. Robinson publicó un libro de amplia circulación *Honest to God* (1963). Él encuentra que hay un abismo entre la cultura moderna-secular-científica y las formas expresivas del cristianismo. La causa está en el lenguaje metafísico usado que está lejos del lenguaje moderno. La solución está en una reinterpretación radical del cristianismo en términos de relaciones humanas y de amor mutuo donde se manifiesta la profundidad de Dios. Hay que hablar de relaciones humanas y no de un Dios muy por encima de los hombres. Importante en Robinson es su llamado a una praxis del amor aunque lo haga en términos de una metafísica tradicional (por eso fue atacado de antimetafísico y agnóstico) que le impide conocer y llegar hasta la fuente de ese amor.

Estos dos autores se sitúan en la línea menos radical de la teología de la muerte de Dios, que sería la continuación de dos teólogos, Friedrich Gogarten y Dietrich Bonhoeffer. El primero, con una teoría acerca de la secularización. Gogarten (1971) influye al aceptar teológicamente la secularización distinguiéndola del secularismo. La secularización no era negativa, pues era simplemente dejar al mundo ser mundo, siendo la expresión de la libertad del cristiano ante la modernidad, libertad que consiste en no dominar el mundo sino en servir al mundo desde la defensa de la humanidad frente a las pretensiones de los sistemas totalitarios. No hay que pelear con el mundo, sino servirlo desde una visión humanizante sin pretender dominarlo con posiciones políticas cristianas o con partidos confesionales. Hay que liberar al mundo del mito y de la mística, para dejarlo ser mundo. Esta posición, muy del agrado de una sociedad capitalista y en desarrollo, sin embargo, es una renuncia al papel de Dios en el mundo. De alguna manera, es rendirse antes de dar la batalla contra el agnosticismo y la clausura de la humanidad en una visión recortada de la razón.

El segundo, Bonhoeffer, buscaba un cristianismo sin religión, no individualista, lejano del sobrenaturalismo metafísico, y buscando un cristianismo kenótico (el Crucificado como imagen central de Dios, Dios que se oculta en la cruz). Bonhoeffer se sitúa así en la génesis de la nueva forma de pensar, pues hace un rechazo del dios metafísico:

Veo de nuevo con toda claridad que no debemos utilizar a Dios como tapagujeros de nuestro conocimiento imperfecto. Porque entonces si los límites del conocimiento van retrocediendo cada vez más –lo cual objetivamente es inevitable-, Dios es desplazado continuamente junto con ellos y por consiguiente se halla en una constante retirada. Hemos de hallar a Dios en las cosas que conocemos y no en las que ignoramos. Dios quiere ser comprendido por nosotros en las cuestiones resueltas, y no en las que aún están por resolver. Esto es válido para la relación entre Dios y el conocimiento científico. Pero lo es asimismo para las cuestiones humanas de carácter general como la muerte, el sufrimiento y la culpa. Hoy hemos llegado a un punto en que, también para estas cuestiones, existen respuestas humanas que pueden prescindir por completo de Dios. En realidad –y así ha sido en todas las épocas-, el hombre llega a resolver estas cuestiones incluso sin Dios, y es pura falsedad que *solamente* el cristianismo ofrezca una solución para ellas. Por lo que al concepto de

“solución” se refiere, las respuestas cristianas son tan concluyentes (o tan poco concluyentes) como las demás soluciones posibles. Tampoco en esto es Dios un tapa-agujeros. Dios ha de ser reconocido en medio de nuestra vida, y no sólo en los límites de nuestras posibilidades. Dios quiere ser reconocido en la vida y no sólo en la muerte; en la salud y en la fuerza y no sólo en el sufrimiento; en la acción y no sólo en el pecado. La razón de ello se halla en la revelación de Dios en Jesucristo. Él es el centro de nuestra vida, y no ha “venido” en modo alguno para resolvernos cuestiones sin solución. A partir del centro de nuestra vida, determinadas cuestiones desaparecen, e igualmente las respuestas (estoy pensando en el juicio sobre los amigos de Job). En Cristo no existen “problemas cristianos”. Pero basta ya; acaban de estorbarme de nuevo (1983 218).

Pero luego vendrán los teólogos más radicales. Paul van Buren afirmará que no hay razones intelectuales para el cristianismo y que éste sólo es una actitud ética de preocupación por los demás. Más allá de lo que ha representado histórica y éticamente, el cristianismo no es nada más (1963). Heredero de la filosofía positivista del lenguaje, vió que el contenido de la teología no era experimentalmente verificable y por eso no podría ser un lenguaje verdadero y ontológico. La Biblia como lenguaje no tiene sentido ni su historicidad es verificable. Lo único verificable en Jesucristo era que: “era un hombre libre capaz de entregarse a los otros, allá donde estuvieran” (*Id.* 121). Los discípulos tuvieron una experiencia psicológica y “empezaron a poseer algo de la libertad de Jesús; y esa libertad comenzó a ser contagiosa...” (*Id.* 133-124). La tesis de van Buren se rinde totalmente ante la filosofía analítica, excluye cualquier tipo de metafísica y de trascendencia y ni siquiera abre el camino a otra reflexión. Para él, el cristianismo es una historia más dentro de las múltiples historias que hay en la humanidad.

La Ciudad Secular de Harvey Cox (1965) es una aceptación de la llegada de la secularización. Con razón puede considerarse uno de los padres de la teoría de la secularización. Esta se caracteriza por la libertad del mundo frente a lo religioso, el pragmatismo filosófico y político y la profanidad como algo subsistente en sí mismo de tal modo que las cuestiones últimas no tengan ninguna interferencia en las soluciones políticas. El hombre ha tomado el mundo en sus propias manos y es el responsable de la historia sin relación a nada trascendente. El hombre “se ha liberado

de la tutela religiosa y metafísica, para apartar su atención de otros mundos y volverla hacia este". (*Id.* 17). Más importante que la metafísica es la política pragmática al estilo de Norteamérica. Es un prolegómeno al pragmatismo contemporáneo de los EE.UU. Es una rendición ya plena al pragmatismo estilo Richard Rorty. No hay metafísica sólo queda la acción política más o menos correcta. Pero el mismo Cox tuvo que reformar su posición cuando vio la crisis de la teoría de la secularización. En los últimos años del siglo XX, el resurgimiento religioso le obligó a repensar su posición. Su libro *Fuego del cielo: el surgimiento de la espiritualidad pentecostal y la reconfiguración de la religión en el siglo XXI* (2001) es una reconsideración del libro escrito treinta años antes. La observación del crecimiento del movimiento pentecostal que se convierte en el fenómeno religioso más importante del siglo XX, lo lleva a mirar el fracaso de la teoría de la secularización, el renacimiento de la religión y la aparición de un movimiento religioso que se convierte en una nueva Reforma para el siglo XXI. Importante, en este último libro, es su contribución a que se piense la religión como una experiencia mística que puede abrir el campo a una nueva reflexión filosófico-teológica que recupere el papel de la experiencia por encima de la teología y filosofía conceptuales.

Luego llegarían los teólogos más incisivos de la teología de la muerte de Dios pero que se alejan más de una posición trascendente hasta el punto de que pueden ser llamados ateos. Simplemente aceptan la crítica de los siglos XIX y XX a la metafísica y a teología, la dan por cierta y comienzan a vivir en la sociedad posteísta, poscristiana y plenamente secular. El cristiano simplemente trabaja por un mundo más justo, sin más razones. William Hamilton (Altizer y Hamilton 1966) propone no ir más allá de la ética entendida como lucha por la justicia y por el orden. El hombre ha alcanzado su madurez y no necesita ya de la compañía de Dios y el hombre debe asumir su responsabilidad temporal. Realmente Dios ha muerto, es una pérdida verdadera y no se espera que vuelva el Dios cristiano, por tanto, la espiritualidad de la teología radical es la política. Altizer (1967), en cambio, opta por un misticismo secular. Comienza por aceptar las críticas a la ontoteología realizadas por los filósofos del siglo XIX pues ellos permiten descubrir el verdadero rostro del cristianismo.

En la perspectiva del destino histórico ateo de nuestro tiempo, un tiempo en el que la participación a la condición universal del hombre exige la asunción de una vida sin Dios, no está fuera de lugar plantear el problema de la necesidad de un ateísmo cristiano contemporáneo. Mi estudio acoge esa necesidad elaborando un análisis teológico basado sobre la visión del cristianismo de Blake, Hegel y Nietzsche. (Altizer y Hamilton 1966 23).

La teología debe abandonar su forma religiosa, repudiando plena y coherentemente la búsqueda de un algo sacro primordial, y al mismo tiempo la negación religiosa y el rechazo de lo profano; porque, en la medida en que la teología permanece unida a un Verbo primordial y trascendente, permanecerá cerrada, fuera del presente y de la actualidad humana de la historia (*Id.* 77).

En el pensamiento de Altizer Dios ha muerto para que viviera el hombre y ya no hay nada más que esperar. Se reduce a un humanismo interesante pero sin ningún aspecto de trascendencia o de posibilidades futuras de pensar a Dios.

3. Una nueva manera de pensar

Hubo un momento en que se creó un clima de desesperanza en las posibilidades de la filosofía, y se cayó en una actitud pragmatista que llevó a la filosofía farandulera y al repetirse de la imposibilidad de encontrar vías de salida a los desafíos de la modernidad. Pero el mismo análisis de Heidegger abre el camino de una búsqueda mística procedente de Dionisio Areopagita como se ve en sus obras del llamado segundo Heidegger especialmente en los *Beitrag*.

La influencia de Dionisio Areopagita en Heidegger es mostrada por Derrida en *Cómo no hablar. Denegaciones*, donde “recordaría sin embargo lo que en el pensamiento de Heidegger podría asemejarse a la herencia más cuestionadora, la repetición a la vez más audaz y más libre de las tradiciones que acabo de evocar (Platón, neoplatonismos, Dionisio)” (Derrida 1997) y es que Heidegger, de alguna manera se basa en la teología negativa, en el no-ser, en el rayo luminoso, el problema de Dios y el ser. Muñoz Martínez (2006) sitúa los siguientes puntos de contacto entre Heidegger y Dionisio:

- Búsqueda de un pensamiento más allá de la lógica acostumbrada, un nuevo pensar que aunque normalmente se había atribuido a Heidegger, Dionisio ya lo había intentado con la teología apofática (*Id.*). Heidegger asume la teología negativa que revela los límites y fronteras de la razón y la incapacidad del lenguaje racional para acceder al Principio de todas las cosas. Se trata de buscar una nueva manera de pensar fuera de la ontoteología. Abandonar las representaciones indica entrar en otro pensamiento fuera también de la representación y del concepto, como lo hizo Dionisio en sus obras.
- Para Dionisio, Dios es lo innombrable que se nos da en silencio. En lo que se puede llamar el segundo Heidegger (el de *Besinnung, Beitrage...*) se da la misma estructura de búsqueda: el Ser se da en el evento sin hacer ruido. La teología mística de Dionisio es una experiencia, no una técnica ni una lógica racional, que se expresa en símbolos que dicen algo y luego lo niegan, hay semejanza y desemejanza, logrando expresar algo el símbolo eminente (*hyper*). El pensar heideggeriano tiene mucho de experiencia con el Ser, o mejor, de experiencia del ser. Es una experiencia mística del Ser que se tiene si se está a la espera, si se está en el claro, si se está disponible en el momento del paso del Ser, y que se expresa de manera más clara en la poesía, no en el lenguaje científico. El poeta es el decidor del ser con símbolos que no agotan ni definen el Ser, sino que lo muestran. “Se podría decir que Heidegger piensa en muchas ocasiones a la manera de la teología negativa” (*Id.* 43).
- La serenidad (*Gelassenheit*) como despojo, renuncia y abandono, le llega a Heidegger a través del “desapego” de Eckhart, como la humildad fundada sobre la nada. La serenidad es el desapego del pensamiento representativo y renunciar al querer vinculado con el horizonte. En Heidegger no es una renuncia voluntaria al querer, como en Eckhart, sino permanecer totalmente ajeno al querer. La serenidad es el estado de permanecer abierto a la Apertura o consumación del

total abandono que permite la apertura del mundo a Dios en el fondo del alma y la prueba de que el mundo está abierto a Dios allí donde el hombre ya no es él mismo (Libera 2000). Eckart es influenciado por Dionisio Areopagita en este sentido. (Deja los sentidos y las operaciones del entendimiento; deja todos los objetos sensibles e inteligibles, y universalmente todas las cosas que son y que no son. M.T I, 1). Para Dionisio, Dios es una suprema nada sobre la cual no se puede decir algún concepto. Escoto Erígena confirma que Dios no es un ser, porque si es un ser quedaría limitado en una definición. Eckhart sobre este camino habla del desapego como la condición de la apertura a la nada de Dios. Ese desapego es la condición para que Dios se manifieste o, en Heidegger, para que el ser pueda ser visto en el *Lichtung*.

- Dice Dionisio en...: (Así como los escultores esculpen las estatuas, quitando todo aquello que a modo de envoltura impide ver claramente la forma encubierta. Basta este simple despojo para que se manifieste la oculta y genuina belleza. M.T. II). Así mismo, en la misma línea de los antiguos griegos, Heidegger plantea la verdad como *aletheia* o progresivo desvelamiento o manifestación.

Dionisio y el neoplatonismo serían la oportunidad de repensar la ontología, a través de la teología negativa y de una vía mística:

Heidegger, al final de su trayectoria, en lo que se llama la vuelta (*Kehre*), llegó a ver el ser, la realidad, como un don, como un regalo. Incluso le quita ese nombre tan abstracto, por metafísico, que es el de ser, y lo veía como acontecimiento, como acontecer (*Ereignis*). El acontecer es lo más gratuito que hay, en el doble sentido de que se da porque sí, sin más, y en el de que es algo que hemos de aceptar e incluso agradecer. Esto suena a veces a resignación, y por eso se habla de esta etapa de Heidegger como una etapa mística. Y, al modo de muchos místicos, al menos de una corriente en la historia de la mística, Heidegger adopta una actitud de silencio ante lo indecible, lo inefable. Lo que se llamó teología negativa, o, quizá más propiamente, ontología negativa, pues también del ser puede haber una mística; la ontología ha estado vinculada a la mística (Beauchot 2010).

La filosofía neoplatónica, especialmente Plotino y Proclo, entra al cristianismo con Dionisio Areopagita y con éste llega hasta hoy después de haber tenido una gran influencia en Occidente, a través de Eckart y Dionisio el Cartujano. Heidegger recibe la influencia del Areopagita y de Eckart. Los posheideggerianos y la filosofía francesa actual adoptan, *mutatis mutandis*, la filosofía neoplatónica especialmente en dos puntos: su rechazo a la metafísica occidental moderna racional-conceptual y su tendencia mística de abrirse a la manifestación del ser más como bondad o caridad que como ente. Bergson, Brehier, Blondel, Trouillard, Festugière, Saffrey, Hadot, Henry, Marion... son algunos de los que han buscado por esta línea (Hankey 1999). Marion, por ejemplo, encuentra en Blondel la conversión de la voluntad o caridad por la cual se iría a Dios sin caer en la ontoteología. Esta teología sin ontología, Marion primero la descubrió en una relectura del neoplatonismo de Dionisio Areopagita como lo muestra en su libro *El ídolo y la distancia* (1977). También Agustín influye en Marion con su búsqueda de Dios bajo el nombre de caridad y no bajo el concepto de ser. Así Marion hace una síntesis de Dionisio, Agustín, un santo Tomás neoplatonizado y un Heidegger releído para afrontar los problemas de una concepción de Dios metafísica ontoteológica.

Jean-Luc Marion considera que hay que superar el horizonte del objeto y el del ser. Éste ve que la crítica de los Maestros de la sospecha, entendida como crítica a la Ontoteología, es una manera de acabar con los ídolos conceptuales de la razón y abrir el camino a la manifestación del fenómeno saturado.

Marion trata esto en su libro *Dios sin el ser* (2010). Esta concepción de Dios sin el ser, la ha encontrado Marion en el neoplatonismo de Dionisio Areopagita. El ídolo es la comprensión de Dios bajo conceptos, sean éstos antropomórficos o metafísicos. Pensar a Dios como ente supremo o como ente fundamento de la ética es idolátrico. Pero aún pensar a Dios sobre el fondo del ser en su diferencia del ente es idolátrico. Dios sería pensado a partir de una precomprensión humana, la del ser.

¿Retroceder de la metafísica a suponer que llega el pensamiento dado al ser en tanto que ser, basta para liberar a Dios de la idolatría... o al contrario, la idolatría de la *causa sui* no reenvía a otra idolatría... más discreta... y por tanto, más amenazante? [...]. Más allá de la idolatría propia de la metafísica, opera otra idolatría propia del pensamiento del Ser en cuanto tal. (*Id* 58-65).

La solución, para Marion, es pensar a Dios con el término de amor (*agape*). El amor se da y se da sin condiciones. El donador se abandona completamente a la donación hasta coincidir donador y donación. Y darse completamente sin precomprensiones o comprensiones, es amar. El amor excluye al ídolo, pues en el movimiento del darse, el sujeto no cubre al otro con su conceptualidad sino que se abandona totalmente a él, hasta dejarse determinar en esta donación. Ya no se trata de pensar a Dios desde la conceptualización humana, sino desde el donarse:

El amor no se da sino abandonándose, transgrediendo continuamente los límites del propio don, hasta trasplantarse fuera de sí. La consecuencia es que esta transferencia del amor fuera de sí mismo, sin fines ni límites, impide inmediatamente que se deje agarrar en una respuesta, en una representación, en un ídolo. Es típica de la esencia del amor –*diffusivum sui*– la capacidad de sumergir, así como una marea sumerge las murallas de un puerto extranjero, toda limitación, representativa o existencial del propio flujo; el amor excluye el ídolo, o mejor, lo incluye subvirtiéndolo. Puede también ser definido como el movimiento de una donación que, para avanzar sin condiciones, se impone una autocrítica permanente y sin reservas (Marion 2010).

A partir de lo anterior se inicia el trabajo de “ampliar los límites de la razón” para superar la razón científica y dar cabida a una razón que incluya la donación de lo invisible. El neoplatonismo se ha convertido en un camino de búsqueda para superar las críticas a la ontoteología. Esto requiere una nueva manera de pensar. Y es lo que inaugura Heidegger. Un pensar abierto, casi místico. Pero que no se encierra en el concepto clásico, religioso y teológico, de mística. Un pensar místico que atraviesa las regiones de la poesía, el arte, el evento, para encontrarse con la

saturación de lo inconceptuable. Es el habitar poético del mundo. Desde Duméry, Trouillard y Stanislas Breton, en el reciente pasado francés, se busca una línea antimetafísica y quizás posmoderna. Luego Jean Luc Marion, tomando a Dionisio y releendo el argumento ontológico de Anselmo, encuentra en la caridad el camino a un Dios sin el ser. Henry lo trata por el sendero de la inmanencia material de la vida y Lévinas por el rostro del otro. Se trata así de responder a las cuestiones levantadas por la Modernidad contra el Dios conceptual. Los franceses han tomado la delantera en esta reflexión.

Posteriormente, los anglosajones se han introducido en el campo (por ejemplo, John Milbank, A. H. Armstrong, E.R. Dodds). Como se ve en la historia de la filosofía francesa de los dos últimos siglos, ha sido una fenomenología hecha por clérigos en su mayoría o por filósofos allegados a alguna confesión religiosa (Por ejemplo, Pierre Aubenque- protestante- y Jean Luc Marion –católico–). Esto ya hace plantear una pregunta. Será únicamente esta reflexión cuestión clerical de relacionar la fe con la teología, ¿o es el fenómeno saturado, el darse del fenómeno, una estructura universal de la reflexión filosófica? En este último sentido lo plantea Marion pero debe seguir la discusión (Arboleda 2007).

4. Del Dasein al DaGott.

Para Marion, responder la cuestión ontológica (¿Qué es el ser?), transforma la reflexión en ontoteología por eso propone dejar que la manifestación sea la que indique el camino. La pregunta subyacente para Marion es: ¿Dios se ha revelado como Ser o como algo más? Asumir que se debe revelar como ser es ignorar la manifestación que se da del fenómeno saturado. Los seres particulares son tales porque son llamados y constituidos por el Otro. Es importante para Marion la respuesta a la manifestación, más que hacerse la pregunta que implica una respuesta del Otro como ser. Dios es sin el ser, es la proposición del francés. Actuando así, subvierte el sistema jerárquico de fundamento y fundado.

El problema de la muerte de Dios en Nietzsche es uno de los puntos de partida de Marion. Este cree que puede acabar con el ídolo conceptual que es el dios de la metafísica, abriendo el espacio a la verdadera manifestación. Dios debe ser pensado sin el ser. Y debe ser pensado con el único concepto que permanece posible fuera de la diferencia ontológica. El concepto de amor (*ágape*). Para lograr esta tarea, Marion esclarece fenomenológicamente el "ver". El ver permite desvelar la posibilidad de visibilidad de lo invisible (los fenómenos saturados, incluyendo la estética). El somete la objetividad y la cuestión del ser a la tarea de ser llevadas al extremo. Así radicaliza la reducción husserliana a partir del yo constituyente, pero también la heideggeriana a partir del *Dasein*. Busca una reducción pura a lo dado como tal, por un interlocutor originario, interpelado por la donación misma. Este es el cuarto principio de la fenomenología. Es el concepto de donación: el fenómeno es un don, un dado, un fenómeno saturado, hasta ahora no reconocido por la fenomenología pero sí presente en la mística, la estética, la historia, la poesía. Este fenómeno es aquel en el cual la intuición excede el concepto y la efectividad precede a la posibilidad. El sujeto (adonado) es el que se recibe a sí mismo cuando recibe el don, el dado. Si recibe el don como no ser, no será ya más *Dasein* sino *Da-Gott* o aún *Da-Gegeben*.

Marion trata de refundar la fenomenología. Un nuevo comienzo de la filosofía. De acuerdo con Heidegger, hay dos comienzos históricos filosóficamente hablando. El primero es el descubrimiento (desvelamiento) del ser en la primera filosofía griega, rápidamente olvidado por la preocupación por el ser. Y el segundo, es el comienzo que se da con el trabajo de Nietzsche, aunque, dice Heidegger, éste no logró la plena emancipación de la metafísica (1999) Marion, de alguna manera, se presenta en la línea de este segundo comienzo, tratando de superar a Heidegger. La fenomenología no sería una escuela o doctrina filosófica sino un nuevo método para filosofar lleno de aperturas y posibilidades. Este nuevo método estaría representado, entre otros, por Paul Ricoeur, Michel Henry, Marc Richir, Marion, etc. También la filosofía de Lévinas participa en esta refundación. Su mirada del otro, entraña una redefinición radical de la intencionalidad, una emancipación

de la intencionalidad objetivante y del ver fenomenológico. Todos estos “herejes” de la fenomenología plantean una arquiética, una arquiagnosis, una fenomenología hiperbólica y metafórica, y un nuevo sujeto pasivo y adonado. Se apura la reducción hasta que es cancelada. La posibilidad de la fenomenología se lleva al exceso. Y se lleva al extremo a Heidegger. Es el uso extremo del *Beiträge zur Philosophie* heideggeriano. No es que el Ser o la Vida sean algo, con una esencia que se da, sino que el Ser (Heidegger está inspirado en Meister Eckhard y quizás Dionisio) “es” pura donación de sí. Supone una radicalidad total pues la iniciativa es del fenómeno saturado incondicionado e inabarcable y el sujeto es radicalmente pasivo. No hay conceptualización sino simbolización permanente de lo que se manifiesta siempre diferente.

Heidegger ya había puesto en cuestión el problema del sujeto constitutivo kantiano. “¿En qué consiste esta puesta en cuestión? En una revolución radical: la subjeti(vi)dad no reconoce ya por objetivo la objetivación del objeto, porque el instrumento último de esta objetivación —la intencionalidad— no apunta ya, como para Husserl al llevar a término el proyecto kantiano, a la constitución de objetos, sino a la apertura de un mundo” (Marion 1993 440).

El sujeto no está como espectador constituyente del mundo, sino que es arrebatado por el mundo que se abre y se abre en la medida en que el Dasein hace la apertura mediante su propio éxtasis. “El éxtasis del *Dasein* consiste en que, lejos de fundarse sobre su esencia o de fundar su esencia en sí mismo (según las dos postulaciones, kantiana y aristotélica, de la subjetividad), él es el ente a quien le va, en cada caso, nada menos que su ser; mejor aún: el ente para quien, cuando le va *su* ser, está también en juego *el* ser de todos los demás entes” (*Id.*).

El Dasein es el sucesor y heredero del sujeto constituyente y se convierte en el ser propio que constituye la propia vida en la que está en juego el propio ser. Ese ser mío se da en la resolución. Ésta anticipa despejando el ser del Dasein como cuidado y permite buscar el sentido del ser por venir. La

resolución aparece y se prepara en la angustia, la duda y la muerte. Estas son experiencias fenomenológicas que abren extáticamente hacia la nada. Pero que según interpreta Marion, en Heidegger se da una reminiscencia del sujeto constituyente pues la autenticidad exige la conciencia del Dasein como constancia de sí mismo expuesto a la nada. El éxtasis del Dasein, aunque en un primer momento, suprime el yo kantiano o cartesiano, en un segundo momento, restablece la autarquía del Dasein, idéntico a sí mismo por sí mismo. Y esa autarquía imita, la autoconstitución y la permanencia en la subsistencia. “Sobre el *Dasein* sigue planeando la sombra del *ego*” (*Id.* 445). Heidegger no da el paso de la superación de la autoconstitución del sujeto aunque ha planteado la apertura del mundo por el éxtasis del sujeto. Está servida la aporía de quien llama y es llamado al mismo tiempo. Heidegger en *La carta sobre el humanismo*, parece cambiar cuando invoca la “apelación por la cual el ser reclama al hombre como la instancia fenomenológica de su manifestación. Al contrario que en *Sein und Zeit*, donde la apelación vuelve siempre a ser una apelación de sí mismo, aquí la apelación reclama, en nombre del Ser, al hombre, desde el exterior y de antemano” (*Id.* 448). Y el hombre instituido por la llamada del Ser, se constituye en el Reclamado.

“¿Qué pasa con este sujeto así entendido? Es una revolución radical” (*Id.* 440). Lo que está en el mundo no son objetos constituidos por el sujeto, sino que el sujeto está como abrumado por lo que encuentra. El mundo no es la suma de los objetos constituidos por el yo, sino que es apertura a lo que se da. El *Dasein* no constituye al ser, sino que se arriesga al ser que se manifiesta y el ser para la muerte es el arriesgarse a ese aparecer que lo constituye y que no es constituido.

La fenomenología recoge ese reto, qué sucede al sujeto? Al sujeto le sucede la interpelación. Esta instituye al interpelado. ¿Qué o quién interpela? Se dan varias respuestas: Dios (en la teología), el otro (Lévinas), la vida (Henry), el ser (el acontecimiento en Heidegger).

Son respuestas posteriores simbólicas. Si en el momento de la reclamación se conociera al interpelante, se volvería a la plena intencionalidad y a

la construcción del que se da. Se estaría de nuevo en la ontoteología. Si no hay sorpresa en la interpelación es porque se conoce quién es el ser, el otro, Dios o la vida. Vuelvo a ser un yo constituyente. Pero el total anonimato del apelante y la facticidad humilde del interpelado garantizan la gratuidad del don (*Id.*).

Gratuidad que resuena y se pierde, se pierde pero deja huella, huella que es símbolo pero no esencia. El apelante se manifiesta al interpelado, lo constituye, y de ahí, el interpelado puede responder.

La subjetividad es una subjetividad finita, no constituyente sino recipiente de una fenomenalidad encarnada, afectada, inmanente. El ser es el aparecer al sujeto que recibe ese aparecer. Se afirma la irreductibilidad del ser del ego a la objetividad, pues desaparece la intencionalidad y se llena de intuición. Esta refundación de la fenomenología hace de la conciencia, no la condición de la manifestación, sino la manifestación originaria. Es la fenomenología de la esencia de la manifestación, fenomenología de la manifestación inmanente, fenomenología de la vida, el amor, la carne. Esta fenomenología relaciona el logos y las cosas en el fondo de la inmanencia. Entran allí a funcionar la sensibilidad y el *pathos*. El arte, la pintura, la poesía, el dolor y el sentimiento son lugares donde la experiencia tiene su propio sentido y su propia razón, pues es donde aparece el aparecer. En la obra de arte, por ejemplo, está el fenómeno que aparece y que está por y para aparecer, dándose simplemente en forma saturada.

En el proceso de donación, se cuestiona que toda experiencia humana sea una interacción entre el sujeto y el objeto. Hay la experiencia de unidad que se podría llamar de apabullamiento del sujeto por la inmensidad del don. En el método fenomenológico tradicional, la intencionalidad es central y asume que el sujeto y el objeto de conciencia son distintos. La premisa básica, llamada intencionalidad, significa que el acto de pensar es un acto que afirma la unión que existe entre el sujeto pensante y el objeto del pensamiento. Hay un esfuerzo por parte del sujeto para poder conocer al objeto. En la experiencia del don, en cambio, no se actúa con

los métodos cualitativos o cuantitativos de la investigación científica, sino con la experiencia de lo dado profundamente. En ésta, se abandona lo externo (*epojé*), y hay un sentimiento de que el ego es trascendido. El yo queda abrumado, sin fronteras, como diluido en el universo, de tal manera que la dualidad entre sujeto y objeto queda superada. El sujeto es agobiado por la experiencia y como ésta no es una experiencia cognitiva, no se puede expresar en conceptos. No hay palabras para expresar en términos de reducción fenomenológica, lo vivido. Sólo se expresa en términos negativos: no tiempo, no espacio, no relación. La intencionalidad queda reemplazada por unas estructuras de experiencia que se pueden expresar como sin tiempo, ni espacio, ni conexión con algo. Es una experiencia total de pasividad, en la que no se piensa o se elaboran conceptos. El sujeto y el objeto son uno? Esa es la conceptualización general de la experiencia, pero va más allá de eso. Hay una inadecuación en el mismo método fenomenológico para dar razón de tal experiencia. La experiencia del fenómeno saturado hace posible entender el estado de un yo kenótico. La fenomenología trascendental tiene que llegar al exceso de la fenomenología radical. En ésta, la *epojé* fenomenológica coloca entre paréntesis toda preconcepción para poder reducir todo el material experiencial a su pura esencia. Reinterpretar la experiencia con base en las propias preconcepciones o teorías es un error lógico y metodológico. Esta *epojé* no es una premisa en el proceso de deducción, sino una actitud vital, una fenomenología práctica que lleva a la pura experiencia.

Esta experiencia no es contraria o distinta a la razón, sino que es su plenitud. La razón, desde la modernidad, se quedó en los fenómenos pobres de intuición (y potenció la ciencia experimental), dejando para otro tipo de conocimiento como la fe, lo relativo a lo trascendente que no era construible por el Yo. La radicalización de la fenomenología abre de nuevo el campo a la potencia de la razón, aunque con un yo receptivo y no potente. San Juan de la Cruz indica el método fenomenológico de ese proceso y muestra el resultado. La dificultad con San Juan es que ha expresado su camino con un lenguaje que puede ser el de la ascética y la religiosidad, y así se ha entendido. Despojando a sus obras de la

intelección piadosa que se ha hecho de ellas, se encuentra un método que es completamente comparable al de los nuevos fenomenólogos franceses. La reducción fenomenológica, eidética, trascendental y egológica tiene allí su residencia aunque haya que hacer un trabajo de traducción del lenguaje ascético-virtuoso y de sus connotaciones culturales al filosófico. La experiencia transmitida por él, es profundamente racional, en sentido amplio, y presenta una epistemología del misticismo como recepción del don. En un contexto epistemológico, el estado de negatividad del alma puede considerarse como la condición de posibilidad de una directa intuición del fenómeno. La negación presupone la pasividad del sujeto y la actividad de quien se revela. Esta actividad es la divina infusión o sea la plena donación o plena intuición. Superando las dos analogías o símbolos principales utilizados por San Juan de la Cruz, el amante y el esposo, se puede ver el amor como expresión de esa relación entre el sujeto y el donador.

Aunque se puede pensar que es una mística o una donación irracional, la mística de San Juan de la Cruz muestra la posibilidad real de la donación. Marion presenta la estructura fenomenológica de la donación y San Juan de la Cruz su realización. Es otra forma de presentar la razón, no ya como la que domina, sino como quien recibe. El ejercicio de la simbolización hace que la razón tenga un papel importante en la reflexión sobre la experiencia de la manifestación.

La donación es una apelación que “me” constituye. El momento de la apelación me constituye en “me” o “a mí”. Llamado, desaparecido todo yo, soy invadido por la interpelación. Hay un desastre del yo y se constituye el “a mí”, el interpelado, el llamado. Este tiene cuatro características: convocación, sorpresa, interlocución, facticidad (Marion 1993). El interpelado siente una llamada de sometimiento. Sin ninguna intencionalidad o reflexión previa, se anula la subjetividad en aras de una llamada anónima. Es sorprendido por un éxtasis que no es cognoscitivo (pues el sujeto no despliega un objeto ya constituido o conocido) sino que es oscuro, éxtasis impuesto, soportado, subyugante. No hay conciencia

original constituyente sino sorpresa de una llamada que no se sabe de donde viene. No es una admiración metafísica dada en la subjetividad, sino una admiración inmanente dada al yo paciente. Esa apelación “me habla” sin conceptos, simplemente “se me da” constituyéndome en interlocutor que no contesta sino que “sufre” una interlocución, es la reducción fenomenológica a lo puramente dado. Esa interlocución produce o hace reconocer la facticidad. Todo humano es convocado, llamado, “interlocutado” desde antes de su nacimiento. El hablar del interpelado es oír pasivamente una palabra sin conceptos pero que crea alteridad y “me” constituye en “llamado”. Es oír una llamada no conceptual que sólo es llamada, don, apertura al aparecer de la llamada gratuita. Se constituye el hombre como “dotado- donado” con capacidad de responder, lo que mantiene la “diferencia”. El llamado no es el apelante, sino el receptor de la llamada que lo constituye “otro” distinto al apelante. La llamada no proviene del apelado pues sería clara y distinta, y, en verdad, es oscuramente clara o claramente oscura. La autenticidad radica en la pasividad de la recepción, la inautenticidad en la constitución del yo fuerte. La primera confirma la verdad de la constitución por el llamado, la segunda la limitación a lo que el yo pueda constituir. El interpelado difiere del apelante y, por tanto, difiere también de sí mismo, no es un yo sino un otro, el otro del interpelante y el otro de los interpelados. El retraso entre la percepción del llamado por parte de los interpelados y el llamado del interpelante, marca también la diferencia entre los dos. El interpelado es un retrasado ante el *continuum* del llamado.

¿Quién es el interpelante que “me” constituye? Aquí hay un problema con los autores tratados. De alguna manera, introducen la intencionalidad al decir que es el Ser (en el evento), Dios (en las religiones), el Otro (Lévinas), la Vida (Henry), el Amor (Marion), Cristo (Tillich). Hacen una aproximación simbólica al interpelante. Este es anónimo, oscuro, profundo, innominable... que no se puede colocar en una instancia regional como lo simbólico, aunque éste es la única manera de nombrarlo precariamente. Por eso, la propuesta apofática salvaguarda el anonimato del interpelante y permite que en el evento se manifieste el mismo en forma diferente cada

vez y no se pueda agotar su realidad ni entender su esencia. La filosofía permanece como tarea siempre antigua y siempre nueva en un proceso de hermenéutica de la llamada, indagando por el aparecer y por el don, sin agotarlos ni reducirlos. El anonimato del interpelado garantiza la labor sin tregua del filósofo: el darse y el perderse de la donación hace que no necesite fundación pues se cumple en el resonar y se cumple también en el perderse (irse sin dejar huella ni nombre). El recurso a lo simbólico, de manera inmediata en la filosofía, haría que estuviéramos fundando la apelación de nuevo en la metafísica, o reduciéndola a conciencia de la inmanencia. En verdad, se revela en la inmanencia como sorpresa de alteridad, pero no se confunde con ella y sólo sería, en este caso, un epifenómeno psicológico o patológico, y se conocería de antemano el quién de la interpelación. No es el resultado de una intuición obsesiva deseada o profundamente dirigida. Como dice Marion: “la reclamación no tiene que hacerse conocer para hacerse reconocer, ni identificarse para ejercerse” (*Id.* 455). Pero ahí está la labor del filósofo: buscar más allá del ser pero no con la razón que desembocaría en una teodicea, sino en el exceso de una extática erótica. El inicio de la filosofía no es la pregunta por el ser, sino la admiración o asombro por la realidad total que no se expresa en conceptos de ser. Este es un símbolo posterior a la experiencia del aparecer del fenómeno. La realidad es revelada, manifestada, donada. La filosofía racional luego trató de domeñarla a través del *logos* conceptual. Este hizo del ser algo único y unívoco, dejando al símbolo y a la metáfora el papel de simples expresiones retóricas, cuando en verdad acogen (imperfectamente) la totalidad de la realidad siempre nueva y reveladora, pero siempre oculta e indecible. La *physis* ama el ocultamiento y lo que se manifiesta son sus apariciones (Heráclito Frag. 123). La filosofía occidental ha pretendido su aprehensión intelectual y por eso le ha quedado únicamente el concepto preciso como solución descuidando el pensamiento simbólico. Este exige que en el fondo haya una pneumatología, una revelación. Así la nueva metafísica es una poesía, poesía erótica del aparecer y del aparecer como interpelado por la cuota misteriosa de lo que da y se oculta. La filosofía es una mística, *poiesis* de

la experiencia extática de la presencia del fenómeno total. *Poiesis* siempre posterior a la experiencia de la facticidad y la sorpresa.

La experiencia de la que se ha venido hablando es una dimensión humana. Siempre se da en la humanidad como vía de acceso a la realidad, pues la filosofía como aprehensión total y conceptual del ser es una tarea posterior de los filósofos. Primero han estado la mística (cerrar los ojos para ver) y los misterios (orgia y frenesí- embriaguez ante el abandono de la razón). No es propiedad de una determinada religión ni es una experiencia únicamente religiosa, aunque las religiones se han apropiado de ella arrebatándosela al hombre. Esto era claro para los griegos órficos: la iniciación mística permitía a los filósofos comunicarse con el más allá. Esta comunión con el más allá es la vivencia extática misma, de naturaleza poética, que produce el entusiasmo filosófico para poder “ir más allá”. “En una noche oscura, con ansias en amores inflamada, Oh dichosa ventura, salí sin ser notada, estando ya mi casa sosegada”, expresará San Juan de la Cruz. Es el platónico “dar la espalda al mundo”, dejar aparte el intelecto y sumergirse en lo báquico como denomina Marsilio Ficino la tarea de la teología mística en Dionisio Aeropagita (Ramos 1992). Este dejar aparte el intelecto no es rechazarlo pues la experiencia no lo anula sino que lo deslumbra. Es una iluminación del intelecto racional, pero no una iluminación racional del intelecto o un reemplazo del intelecto racional. El exceso es posible, la cultura podrá simbolizar la manifestación en un juego orgiástico de simbolizaciones que permitirán la hermenéutica remitiéndose al fenómeno que siempre se revela en forma diferente. Sean vida, libertad, amor, incondicionado, alteridad... el juego de los símbolos dirigirá la cultura que vive en el exceso de la manifestación, la posibilidad de la profundidad. La filosofía primera es la donación de la profundidad y la hermenéutica es la simbolización múltiple de su aparecer. Es un pensamiento difícil de comunicar pero hay que mantener la pasión por testimoniarlo: Dios es el que se manifiesta al hombre y por eso éste es “Dios ahí” (Da-gott). El ser ya no entendido como ser sino como donación de amor, es el propio manifestar o dación, y es su relación con el recipiente. El darse significa la esencia misma de la donación, pues el

amor es concederse. Heidegger lo entendía como darse del Ser (de ahí sus restos metafísicos), pero en Dionisio y Marion, es el darse del dar, darse del Hyper-ousia, darse del amor, darse de Dios. El hombre es el recipiente, la apertura que es llenada con el darse del amor, es el guardián del amor recibido. Esa es la humanidad del hombre: ser el ahí del amor, en términos creyentes, ser el ahí de Dios. El hombre no es pues un objeto biológico, ni siquiera un animal racional, sino que es el ahí de Dios (Da-gott)

5. Unas conclusiones para seguir pensando

Dionisio Areopagita sería pues el nuevo medieval contemporáneo que permitiría el acceso a los fenómenos que no caben dentro de la razón científica y ayudaría a comprender la situación humana hoy. Hay unos puntos comunes de reflexión que quedan planteados con la relación Dionisio- mística medieval- Heidegger- fenomenología francesa:

La posibilidad filosófica y la efectividad teológica de una experiencia de Dios. Punto importante pues tiene muchas implicaciones en filosofía y en teología. Por una parte, se salvaguarda la posición filosófica de la fenomenología de seguir pensando la posibilidad de la manifestación del ser y se conserva la propiedad teológica de hablar de la efectiva revelación de Dios. Pero, por otra parte, abre una fuente de reflexión interesante: ¿hay una estructura ontológica originaria humana que permita hablar de la posibilidad de acceder a Dios por parte del hombre? En San Agustín y en Heidegger se dan las bases de esa estructura y de esa posibilidad. La estructura ontológica originaria, según Agustín, está fundamentada en la preocupación o inquietud¹. La vida es preocupación por la “vita beata”, es decir, por la autenticidad, en términos de Heidegger, que busca la salvación. La existencialidad (anticipación de las posibilidades),

1 La idea de Sorge (cuidado) la adopta Heidegger del desasosiego, de la angustia de existir de San Agustín. (Heidegger, 1997).

la facticidad (encontrarse arrojado en el mundo) y la caída (posibilidad de perderse en la inautenticidad debido a la *delectatio* (tentación) son tres elementos cooriginarios de la preocupación por la felicidad. En esa estructura originaria late y lucha por salir el deseo de Dios. La vida es movilidad vital fáctica y su esencia es la preocupación por lo que verdaderamente hace feliz al hombre. Hay un anhelo "esencial" por lo definitivo que da sentido a esa movilidad vital. En otros términos hay un anhelo que indica una apertura a otra cosa que no sea fáctica ni histórica ni finita. Podría ser lo que Heidegger llama la pregunta por el ser, tarea infinita y que sería la apertura a la manifestación del ser, o manifestación de Dios en otros filósofos. Una definición sencilla del hombre es que es una apertura que necesita ser llenada, un espacio a la espera del acontecimiento plenificador. El hombre es una esperanza abierta a una manifestación de algo más allá de él mismo. Si esto sea un existenciarío ontológico, es tarea tanto de la filosofía como de la teología investigar su consistencia.


La posibilidad de una crítica definitiva a la ontoteología desde la concepción autorrevelatoria del fenómeno saturado. La crisis actual de las religiones institucionalizadas radica en gran parte en la concepción ontoteológica del Ser supremo y en la esclerosis dogmática de sus creencias. Una vuelta a la comprensión de lo Último como fenómeno saturado, a través de la mística, salvaría la absoluta transcendencia de Dios, la plenitud de su manifestación aunque inabarcable, y la historicidad dogmática de las religiones. Si definitivamente se ha enterrado la ontoteología, la tarea de la filosofía y la teología es volver a la experiencia. La experiencia de lo que puede llamarse el Incondicionado o el fenómeno saturado se da al hombre continuamente. Si es innombrable e indefinible en su esencia misma o en el instante de su manifestación, no lo es en el acto hermenéutico que sigue a la revelación o manifestación. La experiencia de la manifestación es universal y permanente, pero la interpretación de ella por parte del recipiente es histórica y cultural. El incondicionado se manifiesta siempre tal cual es, es decir, total y excedente, magnífico pero inagarrable, colma todas las intencionalidades del hombre y desborda todo horizonte de

comprensión. Así la experiencia siempre es total e incompleta al mismo tiempo. Se tiene la experiencia de la totalidad pero no se logra asimilar toda su magnitud. Dios se da en sí mismo, en lo que él es, pero el hombre no logra asimilar toda su manifestación. Por eso, sigue la interpretación que tiene dos etapas. Una primera etapa es poética. Se trata de expresar lo que es Dios en términos como unión, matrimonio, luz, vida, amor, belleza, claridad...En la segunda etapa se expresa en los términos de la cultura o sea en forma hermenéutica. La hermenéutica trae la experiencia a una forma comunicable dentro de una cultura. Se sitúa en una historia y en una tradición donde es significativa dicha experiencia por la semejanza o desemejanza con otras experiencias recordadas en la cultura. Esta tradición se convierte en forma autenticatoria de la experiencia tenida, y si lo es, se considera parte constitutiva de la misma tradición. Pero como situada también históricamente, tiene algo que decir al momento mismo de la comunidad donde se realiza.

La experiencia se sitúa en la comunidad pero es novedosa para esa comunidad. De lo contrario, se estaría repitiendo la tradición o legitimando una coyuntura. Toda experiencia es novedosa pues está situada en la tradición y al mismo tiempo la confronta con nuevas adquisiciones.

La solución que aporta Dionisio a Heidegger y a los fenomenólogos al hablar de la simultaneidad de la manifestación y el ocultamiento. Sólo una manera de pensar distinta a la de la metafísica tradicional, una manera de pensar encarnada en la razón mística, permitiría el acceso al misterio, misterio que se revela plenamente en cada manifestación, pero que se oculta de nuevo en su darse. Queda así salvaguardada la nueva metafísica de toda idolatría conceptual, histórica e integrista. El testigo de la manifestación, sujeto pasivo, elabora su experiencia con los símbolos que incluyen lenguaje, cultura, historia, pero que son siempre y constantemente hermenéutica del don. La dinámica de la manifestación y del ocultamiento siempre salvaguardan la "distancia" de Dios que se revela pero sigue siendo oculto. En términos sencillos, sólo "pedazos" o "rasguños" de Dios se captan en la experiencia mística y esos pedazos

o rasguños alimentan la historia de las comunidades, obligándolas a vivir siempre en la esperanza. El ya y el todavía no, indican la libertad de Dios y alimentan los esfuerzos humanos. En cada revelación Dios se da pero todavía no es el momento de su dación definitiva. Así se asegura la vida en la tierra, vida alimentada por la posibilidad siempre presente y siempre futura de la salvación. Esto cambia el sentido del tiempo, como lo muestra Heidegger en su análisis de las cartas paulinas. El cristiano primitivo no vive en el tiempo cronológico de lo que pasó y lo que vendrá. El cristiano vive en la tensión dialéctica entre lo que ya está dado sin estar completo, y lo que vendrá aunque ya está aquí. La esperanza se convierte en la seguridad de que la promesa ya está realizada aunque todavía no se ve claramente su cumplimiento. Así todo momento es ya el segundo advenimiento a la vez que impulsa a que se haga presente su plenitud. No se sienta el creyente a esperar lo que se espera, sino que siente que lo esperado ya está aquí en medio de las luchas y dificultades del presente.

El carácter de la ética originaria que surge en el acto de revelación. Uno de los problemas graves hoy es el de la fundamentación de la ética. La manifestación del don, revelación del fenómeno saturado, continuo trato con el misterio del ser o de Dios, apertura al acontecimiento o Evento, fundamentaría una ética humana integral, sea que la hermenéutica entienda lo manifestado como Ser, vida, amor, el otro, luz, u otro símbolo histórico-cultural. Pero sólo una experiencia de Absoluto fundamenta una ética originaria. 

Bibliografía

Altizer, Thomas. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster Press, 1966.

_____. *Toward A New Christianity: Readings in the Death of God*. New York: Harcourt, Brace & World, 1967.

- Altizer, T. y William Hamilton. *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966.
- Arboleda Mora, Carlos. *Profundidad y cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2007.
- _____. "Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología". *Pensamiento y Cultura*. 13,2, (2010): 181-193.
- Beuchot, Mauricio. *Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México*. 2010 <<http://www.filosoficas.unam.mx/~afmbib/mayteAFM/Ponencias/19001.pdf>>.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión. Cartas desde la prisión*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Caputo, John D. *Philosophy and Theology*. Nashville: Abingdon Press, 2006.
- Cox, Harvey. *The Secular City*. New York, MacMillan, 1965.
- _____. *Fire from heaven: the rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*. Cambridge: Da Capo Press, 2001.
- Derrida, Jacques. "Cómo no hablar. Denegaciones". Derrida, J., *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, 1997, pp. 13-58. Edición digital de *Derrida en castellano*. http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/como_no_hablar.htm (consulta enero 10 de 2011).
- Gogarten, Friedrich. *Destino y esperanza del mundo moderno, La secularización como problema teológico*. Madrid: Marova, 1971.

- Hankey, Wayne John. "French Neoplatonism In The 20th Century". *Animus*. 204. 4 (1999): 135-167
- Heidegger, Martin. *Estudios sobre la mística medieval*. México: FCE, 1997.
- _____. *Contributions to philosophy (from enowning)*. Indiana: Indiana University Press, 1999.
- Libera, Alain de. Patxi Lanceros y José María Ortega. *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos, 2000.
- Marion, Jean-Luc. *L'idole et la distance, Cinq etudes*. Paris: Grasset et Fasquelle, 1977
- _____. "El sujeto en última instancia". *Revista de Filosofía*. 6. 10 (1993): 439-458.
- _____. *Dios sin el ser*. Castellón de la Plana: Ellago, 2010.
- _____. "La conversion de la volonté selon 'L'Action'". *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 177.1 (1987): 33-46.
- Muñoz Martínez, Rubén. *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*. Sevilla: Fénix Editora, 2006.
- Pagallo, Giulio F. "¿Para qué Presocráticos?". *Apuntes Filosóficos*. 14. 27 (2005): 217-218.
- Ramos, Jorge. "Un acceso filosófico a la noción mística de gracia en san Juan de la Cruz." *Estudios* 28 (1992): 15 Ene. 2011 < <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras28/toc.html> >

Robinson, John. *Honest to God*. Philadelphia: Westminster John Knox, 1963.

Thomson, Ian. *Heidegger on ontotheology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Vahanian, Gabriel. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. New York: George Braziller, 1961.

Van Buren, Paul. *The secular meaning of the Gospel*. New York: Macmillan Co., 1963.

