

EL GIRO TEOLÓGICO: NUEVOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA

THE THEOLOGICAL TURN: NEW WAYS OF PHILOSOPHY

Carlos Arboleda Mora*

RESUMEN

Este escrito reconstruye las razones y figuras tanto filosóficas como teológicas que originaron el “giro teológico” de la fenomenología. Un punto importante lo constituye la influencia de Dionisio Areopagita en el pensamiento de Heidegger, no siempre reconocida como sí ocurre, en cambio, con la presencia de Eckhart. Esta génesis implica la recepción cristiana del neoplatonismo, que compone la llamada “teología negativa”. Bajo esta clave de lectura,

ABSTRACT

This paper reconstructs the philosophical and theological reasons and characters that started the “Theological Turn” of Phenomenology. An important point is the influence from Dionysius the Aeropagite over the thought of Heidegger, which is not always as recognized as it is the influence of Eckhart over the German author. This birth is linked to the Christian reception of Neoplatonism, which is what constitutes the “Negative Theology”. Under this view, the “Theological Turn”

* Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Sociología por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Profesor interno de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Director de Grupo de Investigación *Religión y cultura*. El presente artículo es resultado del proyecto de investigación *Fenomenología y teología: el giro teológico de la filosofía* CIDI UPB-2012. Correo electrónico: carlos.arboleda@upb.edu.co

Artículo recibido el 23 de febrero de 2012 y aprobado para su publicación el 28 de junio de 2012.

el “giro teológico” apunta a ampliar los límites de la razón para superar la razón científica y dar cabida a una razón que incluya la donación de lo invisible.

aims to broaden the limits of reason in order to exceed the scientific reason and allow a form of reason which includes the gift of the invisible.

PALABRAS CLAVE

Experiencia, Mística, Neoplatonismo, Acontecimiento, Don.

KEY WORDS

Experience, Mystic, Neoplatonism, Event, Gift.

1. La crisis

• **C**uál es la causa de la crisis del cristianismo en Occidente? Los cristianos se olvidaron de la experiencia de Dios. ¿Y cuál es la crisis de Occidente? Que los humanos no están atentos al paso del sentido. ¿Y cuál es la crisis de la filosofía? Que la razón se redujo a lo que se pudiera captar por las categorías cognoscitivas del sujeto. En definitiva que la razón se redujo a lo que podían conocer las ciencias naturales. La gran herejía de nuestro tiempo es el divorcio entre conocimiento y amor (Panikkar 2005 186). Especialmente desde fines del siglo XVI, la experiencia fue proscrita y se dio el paso a una teología neoescolástica con una metafísica conceptual. La experiencia se juzgó como peligrosa y patológica ya desde el siglo XVII y se la permitió, en algunos casos, a ciertos místicos que de todos modos eran juzgados como personas raras y excéntricas. El golpe asestado por los llamados “maestros de la sospecha” fue considerado por muchos devastador y definitivo. Ante un Dios que era considerado ya cadáver, y unas iglesias en retroceso, algunos teólogos optaron por la teología de la “muerte de Dios”, la teología de la secularización y predicaron un acomodamiento de la iglesia a la modernidad racional. Así se llegó a considerar a la iglesia como una Organización no gubernamental, y a los sacerdotes y pastores como gerentes y profesionales de una organización social cuyos fines

escasamente podrían ser considerados socio-humanitarios. Esto se refleja en las afirmaciones de que ya pasó el tiempo de los dioses y de las iglesias. Los dioses volaron lejos del nido.

Otros optaron por retirarse de los compromisos confesionales para caer en un indiferentismo secular, y no faltaron quienes, aferrándose a seguridades del pasado, se encerraron en fundamentalismos cuasipatológicos. Y la secularización de Europa occidental es presentada como el objetivo final que deben alcanzar todas las religiones ante el avance de la ciencia, del libre mercado y de los derechos humanos.

2. La búsqueda

Pero hay un intento múltiple de búsqueda de las sendas perdidas. En filosofía, la nueva fenomenología francesa camina tras las huellas de lo inaparente, del acontecimiento que cambia el mundo y de la revelación de los fenómenos saturados. Esta búsqueda se abre camino desde Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chretien, Emmanuel Lévinas, Michel Henry, Claude Romano. Se añade la contribución de Jean-Luc Nancy cuando propone una deconstrucción del cristianismo (*declósion*), entendida no como destrucción o como elaboración de otro sistema perenne, sino como un desmontar los elementos que se le han añadido para encontrar el núcleo fundamental que no es otro que la experiencia de la alteridad (Nancy 2008).

En el mundo de los buscadores se puede ver el redescubrimiento de la mística de Dionisio Areopagita, los neoplatónicos, el maestro Eckhart, San Juan de la cruz. Pensadores en los que se confunden la filosofía y la teología como Raimon Panikkar, Anthony de Mello, Jean Baruzi, Willigis Jäger, entre muchos otros, descubren que el proceso místico es un proceso tanto filosófico como teológico, donde el método conlleva a la unión con lo divino. El mismo Heidegger no ve mayores contradicciones entre la apertura al paso del ser como se entiende en Occidente y la

consecución de la nada en Oriente como lo plantean Kitaro Nishida y la Escuela de Kyoto.

Ya desde principios del siglo XX aparece el retorno a las fuentes (*le ressourcement*) como una vía saludable de renovación del cristianismo. Nombres consagrados son los de Henri de Lubac, Jean Daniélou, Marie Dominique Chenu, Yves Congar, quienes reaccionaron contra el intelectualismo y la rigidez que hacían del mensaje cristiano la comunicación de un sistema de ideas, e insisten en que la revelación es más historia y automanifestación de Dios que sistema de conceptos transmitidos. Todos ellos fueron inspiradores y colaboradores eficaces del Concilio Vaticano II (Chenu 1982), y plantearon un retorno a las fuentes de la tradición no sólo en forma teórica, sino en forma de revitalización espiritual. Se trata de hacer una comunión espiritual y teológica con el cristianismo en su momento más vital, comunión que es volver a centrarse en la experiencia pascual de Cristo tal como la vivió y reflexionó la iglesia todavía una del siglo I al siglo III. Para esto se requiere no una simple traducción ni una adaptación, sino una verdadera hermenéutica de la experiencia inicial tal como aparece en los primeros textos cristianos.

Sobre la amplia reflexión de Hans Urs Von Balthasar marchan teólogos de la talla de Joseph Ratzinger, Rino Fisichella, Pie Ninot, Jean-Yves Lacoste (pero el gran iniciador fue el teólogo Jean Mouroux), quienes vuelven a situar la experiencia como fundamento ineludible de toda actividad reflexiva. Pie Ninot (2002), para señalar sólo un caso, hace un extenso diálogo con Blondel, Rahner, Tillich, Von Balthasar, para proponer una teología como propuesta de sentido y una iglesia que da testimonio de ese sentido.

Se retorna a una experiencia de carácter estético, místico, profundo, que hace estallar el mundo habitual del ser humano, y que es asumida en la actividad pastoral como se refleja en el tríptico de encíclicas de Benedicto XVI y entre nosotros en el Documento de Aparecida al que se puede juzgar como el mejor de los documentos del CELAM, pues no fue hecho bajo la

presión de métodos dialécticos materialistas ni de intereses ideológicos, sino como legítima respuesta a un deseo de un cristianismo más auténtico.

No es de olvidar en este proceso de búsqueda de una salida de la crisis lo que se puede llamar la *experiencia pastoral más exitosa del siglo XX*: el pentecostalismo, uno de los grandes aportes de la religiosidad popular a la teología. Más allá de sus particularidades, algunas de ellas muy curiosas, el pentecostalismo tiene una gran virtud: el redescubrimiento de la experiencia de lo sagrado. Este redescubrimiento ha producido un movimiento religioso que es ya el 70% del protestantismo y el 10% del catolicismo, y sólo por vivir de manera sencilla el fenómeno de Pentecostés.

Todo lo anterior puede ser englobado en lo que se ha venido llamando una ampliación de los límites de la razón. La modernidad ha reducido la razón a razón útil, instrumental y cuantificadora, y ha olvidado que hay otras maneras de pensar que establecen los límites de la razón calculante y dan pie a la manifestación de otros aspectos de la realidad que son visibles a través de la contemplación, la poesía o el arte. Una ampliación de los límites de la razón demuestra que no se estaban reconociendo las posibilidades totales de la razón, y que por eso se estaba dejando la realidad total por fuera de los conceptos humanos.

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 condujo a la filosofía farandulera y a la repetición 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 las obras del llamado segundo Heidegger, especialmente en los *Beiträge*.

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 (sc. Platón, los neoplatónicos, Dionisio)” (1997 51). 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 42) 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 ha atribuido a Heidegger, Dionisio ya lo había intentado con la teología apofática. 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 *Contribuciones a la filosofía y Meditación*) 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.
- 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 se trata de una renuncia voluntaria al querer, como en Eckhart, sino de 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 276-277).

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 (Beuchot 2010).

La filosofía neoplatónica, especialmente de 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 Eckhart y Dionisio Cartujano. Heidegger recibe la influencia del Areopagita y de Eckhart. 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). 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, es decir, ontoteológica.

Jean-Luc Marion considera que hay que superar el horizonte del objeto y el del ser. Él 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. La solución, para Marion, es pensar a Dios con el término *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 transplantarse 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 74-75).

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. 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.

4. El giro teológico de la fenomenología

La nueva fenomenología francesa ha tomado el camino de llevar la reducción al exceso, al punto de la donación total del fenómeno. Dominique Janicaud (1991) ha denominado este tipo de reflexión “el giro teológico de la fenomenología francesa”. De hecho, la fenomenología francesa ha venido tomando un matiz teológico en los últimos años con Lévinas y Marion principalmente, pero también con Courtine, Chrétien y Henry. El reclamo de Janicaud no es que la fenomenología esté cayendo en manos confesionales, sino que ha sido invadida por preguntas e intereses teológicos. Categorías y conceptos como “apertura a lo invisible”, “el Otro”, el “don puro” o la “Arquirrevelación” muestran que hay un cambio de la fenomenología como método filosófico a la fenomenología teológica. ¿Qué es lo que pasa allí? Tradicionalmente en la fenomenología se entendía que los fenómenos aparecen en el horizonte del sujeto y que, de alguna manera, ya había allí una intencionalidad. Este sería el fondo sobre el cual los objetos se nos darían. Lévinas entiende que esto es imponer una violencia a los fenómenos y que éstos se dan inmediatamente al observador. El otro me trasciende de tal manera que no puedo afrontarlo sobre la base de un horizonte predeterminado. Marion, por su parte, dice que el hecho es que el fenómeno se da sin ningún yo que le proporcione las condiciones de posibilidad; y Dios entra en los fenómenos que se dan absolutamente sin limitación alguna. Janicaud ve en esto una reflexión teológica, más propia de la metafísica especial que de la fenomenología. Dice que la neutralidad fenomenológica ha sido abandonada en un giro teológico que es demasiado obvio.

Janicaud critica a Lévinas considerando que su filosofía es un “descarrilamiento”, pues cambia el método fenomenológico por la

revelación, no hace reducción sino aceptación de la revelación del Otro. La filosofía de Lévinas sería para Janicaud un “montaje metafísico-teológico” en el que “los dados están cargados y hechas las elecciones; la fe se levanta majestuosamente en el fondo... y el lector... se encuentra en la posición del catecúmeno que no puede sino penetrar las palabras sagradas y los altos dogmas” (1991 16). Es intimidación, encantamiento, iniciación.

Según Janicaud, se está corrompiendo el futuro de la filosofía introduciendo el Dios bíblico en la fenomenología. Y la fenomenología y la teología hacen dos pensamientos distintos y no uno solo. Por eso propone meditar, del lado teológico, una frase de Lutero: “La fe consiste en entregarse a la influencia de las cosas que no vemos”, y otra del lado fenomenológico, tomada de Goethe: “Que no se vaya a buscar nada detrás de los fenómenos: ellos mismos son la doctrina” (89). Y concluye que hay que volver a la neutralidad metodológica de la fenomenología, sin las respuestas ya dadas y aceptadas de la teología. Janicaud hace su crítica desde un kantismo o husserlianismo que lo lleva a descalificar muy rápidamente la obra de los franceses. Realmente no se trata de casar la fenomenología con una confesión religiosa en particular, sino de ampliar la racionalidad filosófica a nuevos campos de la experiencia humana. Se trata de comenzar a pensar una especie de crítica de la razón mística, no como una nueva región de la teología, sino como un desbordamiento de la fenomenología. La teología, a partir de la experiencia del don, puede afrontar temas y modos insospechados superando una reflexión meramente especulativa de sus conceptos.

La crítica de Janicaud presenta varios elementos para pensar. ¿Hasta qué punto la nueva fenomenología francesa ha tenido la “intención” de introducir a Dios en la fenomenología? Frente al escepticismo, ¿no habrá un profundo deseo de fundamentación que haga girar la filosofía hacia lo Último? Parece ser que si la metafísica ha olvidado su objeto, el Ser, por dedicarse a los entes, la fenomenología olvida el suyo, los entes, por dedicarse al Ser o un más allá del Ser. Realmente, una fenomenología

radical es el camino de búsqueda iniciado por Heidegger y que puede llegar hasta el fenómeno total o saturado. Ahora, si la fenomenología quiere superar la metafísica, de todos modos se vislumbra en el fondo una intención teológica. Irse contra esa teologización no es filosófico y sí es una prohibición que hace sospechar. Marion mismo dice que la crítica de las “posibilidades” de la fenomenología revela una perspectiva positivista incluida en el método de la fenomenología (1993b 199). Pero ese parece no ser el problema, pues Janicaud encaja el golpe de Marion y afirma que eso sería desconocer la envergadura filosófica de la fenomenología y reducirla a una técnica de investigación empírica.

El verdadero problema es la búsqueda de lo invisible: lo invisible puro no se puede asir por la fenomenología. El salto en lo no objetivable haría imposible la reducción eidética y la hermenéutica misma. Los fenomenólogos radicales dicen que lo invisible puede manifestarse en el horizonte mismo que él crea, como ocurre, por ejemplo, en la pintura de Kandinsky (Henry 2008). Es lo que pretende Jean-François Courtine con su deseo de llevar la fenomenología a su límite aplicando la frase de Heidegger: “más allá de la actualidad está la posibilidad” (ctd en Janicaud 2000 122). La fenomenología aprovecha esta posibilidad y obtiene éxito de ella, evitando el idealismo absoluto o la misticología o la teosofía. Esto requiere ir más allá del fenómeno objetivo hacia la misma esencia de la fenomenalidad que supera la reducción eidética y el sujeto constituyente. El acento se coloca, entonces, en una donación que se da a sí misma. La intuición directa de una fenomenalidad absoluta, como quiere Marion, es la síntesis del esfuerzo de la fenomenología radical.

¿Ha logrado esa fenomenología al exceso destituir toda intencionalidad cuando habla de la aparición y de la donación? La posición de Marion tiene sus dificultades. ¿Cómo mantener la hermenéutica si todo se da por intuición plena? El acercamiento hermenéutico al fenómeno requiere lenguaje, cultura e historia, y estos no parecen permitirse en el caso del fenómeno saturado. Esta es una de las dificultades grandes de esta fenomenología: si hay plena saturación y visión de lo

invisible, es difícil hacer la hermenéutica de la manifestación. De ahí que Marion hable del fenómeno saturado y de su manifestación como una posibilidad fenomenológica, no como su realización, que correspondería al pensamiento teológico. La realización intuitiva del Ser Dado (*Etant donné*) demanda, más que un análisis fenomenológico, la experiencia de su donación que compete a la revelación teológica. Pero, en ese caso, ¿no se está fijando un límite a la fenomenología?

Parece que la salida mística, entendida como manifestación plena del fenómeno saturado en la historia del hombre, es un punto de solución. La fenomenología indica la posibilidad y la mística su realización histórica. 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.

5. Conclusión

Una nueva “metafísica” es esencial para la filosofía y la teología actuales, pues no se puede hoy hablar si no hay una nueva forma de pensar, un nuevo camino que nos lleve al mostrarse del Ser o de lo Incondicionado. La filosofía y la teología han de tender puentes entre ellas, pues ambas 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 (más tarde la *physis* se

convirtió en *ousía* y el *logos* en *kategoría*). 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, ya que sólo la celebración lo hacía presente, sin necesidad de ayudas conceptuales. La verdad del ser se vivía y celebraba, no se conceptualizaba. El pensamiento no metafísico emana 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. La 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 ello corresponde necesariamente la valoración de la ciencia físico-matemática como saber total que garantiza la realización efectiva del dominio y la explotación universales (cf. Pagallo 2005 217-218).

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 hodierna 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.

La fenomenología nos puede ayudar en este diálogo teología-filosofía, pues:

La fenomenología se postula como una filosofía que ha subvertido el modo habitual de pensar; no sólo del pensar científico sino también del pensar filosófico, y que por ello demanda, si uno quiere acceder a su verdadero sentido, una conversión radical de toda nuestra vida teórica y de los hábitos y creencias en que ella habitualmente se desenvuelve (Rodríguez Rial 1998 280).

No se llega a la fenomenología por explicaciones teóricas: hay que practicar la propia fenomenología, la propia experiencia y recorrer cada uno su propio camino de Damasco al estilo del apóstol Pablo. La fenomenología sobrepasa el carácter mundano del conocer (el hombre en la caverna) y supone una renovación práctica y moral del mundo en que se vive (hombre que ve la luz); sólo así se llega a las cosas mismas y a un mundo que es otro mundo. Sólo la “caída de Damasco” puede originar una ética del amor.

Finalmente, queda el gran reto o desafío que plantea Marion a la filosofía y a la teología. Primero, el reto de la fenomenología a los teólogos: ¿por qué no emprenden, al estilo de Von Balthasar, la lectura fenomenológica de los eventos de revelación consignados en la Sagrada Escritura y especialmente

en el Nuevo Testamento, en lugar de privilegiar hermenéuticas ópticas, históricas o semióticas, cuando no liberales, secularistas, racionalistas, siquiátricas? Y segundo, el reto de la teología a los fenomenólogos: ¿si el aparecer se ordena siempre a la donación, si nada se muestra que no se dé, qué significa últimamente donarse? ¿Por qué la fenomenología, que siempre ha practicado la donación y la reducción, deja tan enigmática y discutida la donación más esencial? (Marion 1996 49-50). 

Referencias

Arboleda Mora, Carlos. "Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología". *Pensamiento y cultura*. 13.2 (2010): 181-193.

Beuchot, Mauricio. "Justicia y caridad: el don". *XV Congreso Internacional de Filosofía*. México: UNAM, 2010.

Caputo, John D. *Philosophy and Theology*. Nashville: Abingdon Press, 2006.

Chenu, Marie-Dominique. *Le Saulchoir, una scuola di teología*. Casale Monferrato: Marietti, 1982.

De Libera, Alain. *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos, 2000.

Derrida, Jacques. "Cómo no hablar. Denegaciones". *Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Anthropos, 1997. 13-58.

Hankey, Wayne John. "French neoplatonism in the 20th century". *Animus*. 204.4 (1999): 135-167.

Henry, Michel. *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*. Madrid: Siruela, 2008.

Heidegger, Martin. *Estudios sobre la mística medieval*. México: FCE, 1997.

_____. *Contributions to philosophy (from enowning)*. Indiana: Indiana University Press, 1999.

Jäger, Willigis. *Adónde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.

Janicaud, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Editions de l'Éclat, 1991.

Janicaud, Dominique et al. *Phenomenology and the Theological Turn. The french debate*. New Cork: Fordham University Press, 2000.

Marion, Jean-Luc. *L'Idole et la distance. Cinq etudes*. Paris: Grasset et Fasquelle, 1977.

_____. "La conversion de la volonté selon *L'Action*". *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*. 177.1 (1987): 33-46.

_____. "El sujeto en última instancia." *Revista de Filosofía*. 6/10 (1993a): 439-458.

_____. "Métaphysique et phénoménologie: une réleve pour la théologie". *L'avenir de la métaphysique. Bulletin de littérature ecclésiastique*. 3 (1993b): 189-206.

_____. "L'autre philosophie première et la question de la donation". *AAV. Le statut contemporain de la philosophie première*. Paris: Beauchesne, 1996. 29-50.

_____. *Dios sin el ser*. Vilaboa-Pontevedra: Ellago, 2010.

Mouroux, Jean. *L'Expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. Paris: Aubier, 1952.

Muñoz Martínez, Rubén. *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*. Sevilla: Fénix Editora (Nueva Mínima del CIV), 2006.

Nancy, Jean-Luc. *La declosión (Deconstrucción del cristianismo 1)*. Buenos Aires: La Cebra, 2008.

Pagallo, Giulio F. "¿Para qué Presocráticos?". *Apuntes filosóficos*. 14.27 (2005): 217-218.

Panikkar, Raimon. *De la mística: experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder, 2005.

Pié-Ninot, Salvador. *La teología fundamental*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2002.

Rodríguez Rial, José Manuel. "La epojé y la reducción fenomenológica como movimiento de evasión de la mundaneidad y conversión radical del hombre". *Congreso Fenomenología y ciencias humanas*. Eds. María Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998. 279-291.

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