

## DIOS: “¿SER O DON?”

## GOD: “¿BEING OR GIFT?”

*Carlos Arboleda Mora\**

### RESUMEN

Este artículo recoge las críticas que se han hecho a la metafísica y a la teología respecto al concepto de Dios. Indica algunos filósofos que han aceptado acríticamente dichos ataques a la ontoteología o concepción de Dios, y señala otros (Lévinas, Marion) que buscan vías de salida. Estas vías de salida son la fenomenología de la donación, entendiendo a Dios como fenómeno saturado que se da a un yo pasivo (no al yo constituyente moderno), donación que supera la visión representacional de Dios y abre el camino a una hermenéutica de la donación.

### ABSTRACT

This article gathers the critiques that have been done to the metaphysics and to the theology with regard to the God's concept. It indicates some philosophers who have accepted acritically the above mentioned assaults to the ontotheology or God's conception, and indicates others (Lévinas, Marion) that look for routes of exit. These routes of exit are the phenomenology of the donation, understanding God as saturated phenomenon that is given to passive me (not to constituent modern I), donation that overcomes the metaphysical vision of God and opens the way for a hermeneutics of the donation.

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana; Actualmente es profesor interno de la misma Universidad; Director del Grupo de Investigación “Religión y Cultura” categoría “A” de Colciencias. Dirección electrónica carlos.arboleda@upb.edu.co

Artículo recibido el día 25 febrero de 2009 y aprobado por el Comité Editorial el día 04 de mayo de 2009.

**PALABRAS CLAVE**

Filosofía de la religión, posontología, fenomenología, metafísica, Dios.

**KEY WORDS**

Philosophy of Religion, Postontology, Phenomenology, Metaphysics, God.

### *1. Las críticas al Dios metafísico*

El problema de Dios parece convertirse en el siglo XXI en el gran problema de la filosofía. Desembarazarse definitivamente de él, o recuperarlo en forma nueva. No hay alternativa posible, o existe Dios y se puede manifestar, o de una vez se echa al cesto del olvido. Resulta que esta última posibilidad no parece estar al alcance pues siempre renace el problema de la deidad como lo muestra la crisis de la teoría de la secularización y los intentos de reducir la mirada humana a una visión únicamente científica o estética inmanente de la realidad. Las críticas a la idea de Dios, como se verá más adelante, sólo han llegado a destruir las imágenes conceptuales e idolátricas de Dios pero no han llegado a tocar su esencia. El iconoclasmo sólo ha sido eso: la destrucción de las imágenes fixistas o anquilosadas pero no la realidad divina en sí. Los grandes maestros de la sospecha no han acabado con Dios sino con sus conceptualizaciones históricas y cristalizadas en términos de una época o cultura. A la hora de la verdad, 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.

En el siglo XXI muchos mantienen vivas las críticas realizadas por los llamados “Maestros de la hermenéutica de la sospecha” y las críticas del ateísmo en el siglo XX. Mientras que los filósofos de la Ilustración mantenían la posibilidad de un deísmo racionalista de tipo natural (un dios al alcance de los conceptos), ahora se hace una crítica más radical a la religión pues se la desecha como ilusión, enfermedad, falsa ideología, construcción sicosocial. Pero algunos van más allá y a éstos hay que ponerles atención profunda: no hay un mundo metafísico donde esté un ser llamado Dios que es Verdad, Belleza y Bien absolutos. A los que critican las imágenes distorsionadas de Dios se les puede responder más fácilmente. Pero a los últimos hay que tomarlos en serio pues plantean otra manera de pensar, y tal vez, esto es lo que se necesita y la puerta de regreso del dios ausente.

El primer gran teórico es Ludwig Feuerbach (1975), que desvela el carácter deshumanizante de la idea de Dios. No es Dios quien ha creado al hombre a su imagen sino el hombre quien ha creado a Dios proyectando en él su imagen idealizada. El hombre atribuye a Dios sus cualidades y refleja en él sus deseos realizados. Así, alienándose de su propia naturaleza, da origen a la divinidad. El origen de esta alienación se encuentra en el hombre mismo. Aquello que el hombre necesita y desea, pero que no puede lograr inmediatamente, es lo que proyecta en Dios. Los dioses no han sido inventados por los gobernantes o los sacerdotes, sino por los hombres que sufren. No es una crítica de los argumentos ontológicos, sino una crítica de la representación de la divinidad por parte del hombre. Este se aliena proyectando sus cualidades en Dios.

Marx hace una crítica de la religión fundamentalmente desde el concepto de alienación o enajenación. El hombre pierde su esencia y se ilusiona con la posibilidad de un mundo más allá. En sus primeros años, hace una crítica de la religión en la línea de Feuerbach (Marx 2000).

Luego pasa a una crítica política y social. En la obra *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*<sup>1</sup> se ve claramente el blanco de esta crítica: la cristiandad como se presentaba en Europa y dentro de la iglesia luterana alemana. Es un golpe fuerte a la simbolización inerte de las instituciones tanto eclesiásticas como estatales. Cuando Marx se refiere a

---

<sup>1</sup> “En Alemania la crítica de la religión se halla fundamentalmente terminada. Ahora bien, la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica. La existencia profana del error se halla comprometida, desde que ha quedado refutada su celestial *oratio pro aris et focis* [discurso a favor de los altares y los hogares; es decir, en este caso, de los símbolos del Estado y de la sociedad burguesa]. Tras buscar un superhombre en la realidad fantástica del cielo, el hombre se ha encontrado sólo con el reflejo de sí mismo y le ha perdido el gusto a no encontrar más que esta apariencia de sí, el antihombre, cuando lo que busca y tiene que buscar es su verdadera realidad. El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. Y ciertamente la religión es conciencia de sí y de la propia dignidad, como las puede tener el hombre que todavía no se ha ganado a sí mismo o bien ya se ha vuelto a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es su propio mundo, Estado, sociedad; Estado y sociedad, que producen la religión, [como] conciencia tergiversada del mundo, porque ellos son un mundo al revés. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que la consuela y justifica. Es la realización fantástica del ser humano, puesto que el ser humano carece de verdadera realidad. Por tanto, la lucha contra la religión es indirectamente una lucha contra ese mundo al que le da su aroma espiritual. La miseria religiosa es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el opio del pueblo. La superación de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de que éste sea realmente feliz. La exigencia de que el pueblo se deje de ilusiones es la exigencia de que abandone un estado de cosas que las necesita. La crítica de la religión es ya, por tanto, implícitamente la crítica del valle de lágrimas, santificado por la religión. La crítica le ha quitado a la cadena sus imaginarias flores, no para que el hombre la lleve sin fantasía ni consuelo, sino para que arroje la cadena y tome la verdadera flor. La crítica de la religión desengaña al hombre, para que piense, actúe, dé forma a su realidad como un hombre desengañado, que entra en razón; para que gire en torno de sí mismo y por tanto en torno a su sol real. La religión no es más que el sol ilusorio, pues se mueve alrededor del hombre hasta que éste se empiece a mover alrededor de sí mismo. Es decir que, tras la superación del más allá de la verdad, la tarea de la historia es establecer la verdad del más acá. Es a una filosofía al servicio de la historia a quien corresponde en primera línea la tarea de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus formas profanas, después que ha sido desenmascarada la figura santificada de la enajenación del hombre por sí mismo. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del Derecho, la crítica de la teología en crítica de la política” (Marx-Engels 1982).

la abolición de la religión en general, se trata de su destrucción como fundamento y justificación del Estado y del trinomio opresión- dominación- represión. Pero no niega la bondad intrínseca de la religión y la posibilidad de una relación de la persona con el Absoluto. En *La Cuestión judía* afirma claramente: “El llamado Estado cristiano sólo es, sencillamente, el *no-Estado* porque no es posible realizar en creaciones verdaderamente humanas el cristianismo como religión, sino sólo el fondo humano de la religión cristiana”<sup>2</sup> (1843) Y el fondo humano no alcanza a realizar en la historia el trasfondo que sobrepasa toda realización temporal.

Qué sea ese trasfondo humano es lo que se debe descubrir, para no caer en los determinismos históricos que Marx rechaza. Y ese trasfondo humano, aunque no lo reflexiona Marx, es el que, de alguna manera, está presente en su obra y en su sentido escatológico de la sociedad futura. El socialismo como reemplazo de la religión tiene un profundo sentido de futuro, aunque parezca sólo ser un futuro temporal, cronológico y alcanzable<sup>3</sup> (1844). El comunismo es un concepto económico con una cierta trascendencia hacia el futuro y no un hecho puramente histórico concreto.

De todos modos, aunque la vislumbra, Marx no alcanza a proponer una salida trascendente, pues está reflexionando dentro de los símbolos de la cultura moderna. No sale de la prisión de la razón occidental, aunque sea

---

<sup>2</sup> Asimismo, el Estado no puede agotar el profundo fenómeno de la religión: “Ante su propia conciencia, el Estado cristiano oficial es un *deber ser*, cuya realización resulta inasequible, que sólo acierta a comprobar la *realidad* de su existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, sigue siendo constantemente ante sí mismo un objeto de duda, un objeto inseguro, problemático. Por eso la crítica está en su pleno derecho al obligar a reconocer lo torcido de su conciencia al Estado que apela a la Biblia, ya que ni él mismo sabe si es una *figuración* o una realidad, desde el momento en que la infamia de sus fines *seculares*, a las que la religión sirve solamente de tapadera, se hallan en insoluble contradicción con la honorabilidad de su conciencia *religiosa*, que ve en la religión la finalidad del mundo”. (Marx 1843).

<sup>3</sup> “El ateísmo, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es la negación de dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación [...] Es autoconciencia positiva no mediada por la superación de la religión” (Marx 1844 156).

un pleno revolucionario. La crítica de Marx a la religión es una crítica a la religión vivida por la iglesia de su momento y utilizada dentro del sistema de producción capitalista salvaje. Se puede decir que no hace realmente una crítica de la religión, sino del ídolo religioso cultural del momento histórico. Marx está criticando el cristianismo de los tiempos de la modernidad. Colabora así a la labor deconstructiva de las imágenes esclerotizadas del misterio y mantenidas vigentes por un sistema cultural que se creía inmutable y defensor de los valores perennes. En otras palabras, su crítica está dentro de la cultura, pero no propone otra alternativa que la destrucción del ídolo.

La crítica de Freud a la religión se sitúa también en la crítica a los ídolos. Se puede resumir su crítica a la religión dentro de las siguientes afirmaciones:

- La religión es un ritual cuasimecánico destinado a controlar la incertidumbre del mundo exterior y los impulsos humanos que son egoístas y agresivos.
- La religión es una forma de controlar el complejo de Edipo de tal modo que el amor y el odio puedan ser manejados en una forma socialmente aceptable y dentro de los límites de los cánones culturales del momento. Ella protege a la gente de su neurosis individual por medio de una neurosis social absolutizada y expresada en términos metafísicos. En esta neurosis se expresan los eventos traumáticos del sujeto y la manera de mantenerlos bajo control.
- La religión es la reacción a la debilidad infantil, alimenta el narcisismo del sujeto y lo hace creer que está de nuevo dominando el mundo. Hace creer que se está unido a un padre amoroso que perdona.
- La religión trata de dar sentido trascendente a la desilusión del sujeto y así, superando el impulso antisocial, mantiene la estructura del grupo social.

Es bien importante ver que la crítica de Freud es una denuncia de las formas patológicas de la religión tal como se presentan en los sujetos y en las instituciones<sup>4</sup>. Pero siempre permaneció inquieto por la religión, como lo demuestra su diálogo con Romain Rolland acerca del sentimiento oceánico:

A Rolland, debe Freud su elaboración del llamado "sentimiento oceánico". La metáfora oceánica, el océano como símbolo del ilimitado único, de la unidad en la cual las multiplicidades se disuelven, y los opuestos coinciden, es muy difusa en todas las tradiciones místicas para describir la desaparición de los límites del Yo. Entre los místicos cristianos con frecuencia ocurre la expresión: "Yo vivo en el océano de Dios como un pez en el mar". Es probable que Rolland haya tomado esta expresión de Ramakrishna que para describir lo Inefable, utilizaba con frecuencia la metáfora de la muñeca de sal, medida de la profundidad del océano: "apenas entrada en el océano, comenzó a fundirse. Entonces quién está en posibilidad de retornar y contar la profundidad del océano? Metáfora ejemplar del estado místico unitivo o también de la mística de la naturaleza o del misticismo del infinito? (Freni 2001).

Aunque Freud no llegó a aceptar plenamente la metáfora oceánica, de todos modos permanece en su obra como una meta inalcanzada o como una preocupación no satisfecha. Nótese que la instancia mística buscaba, en la posición de Romain Rolland, expresa la naturaleza humana más profunda, distinguiéndola de la religión socialmente determinada y usada por las instituciones de modo inauténtico. Freud siguió pensando que la religión era expresión de neurosis y anhelo regresivo del hombre a la unión narcisística primaria al seno materno (Parsons 1999)<sup>5</sup>. Y así responde a Rolland:

Según me parece, estamos muy distantes el uno del otro en la evaluación de la intuición; sus místicos se confían a ella para encontrar la solución del enigma del

---

<sup>4</sup> Tal vez Freud, por su interés en fundar una ciencia totalmente positiva, consideró a lo místico y religioso como una sicopatología. Pero su base crítica, de separación y desapego de la cultura del siglo XX, tienen un gran sentido relativizador de la cultura y, por tanto, un poco místico en el sentido de sentimiento oceánico.

<sup>5</sup> Este autor reconoce que el psicoanálisis ayuda a distinguir el sentimiento místico unitivo como expresión patológica de regresión (dirección clásica), la mística como adaptación y terapia por la pérdida del objeto (dirección adaptativa) y la mística creativa, generativa de simbolizaciones y pensamientos libres y originales (dirección transformativa).

---

mundo; creemos que ella no nos pueda mostrar sino los estímulos primitivos, vecinos a los instintos, y también posiciones muy preciosas, si entendidas rectamente, para una embriología de la psique, pero inservibles para una orientación en el mundo externo extraño a nosotros. Si debiésemos encontrarnos de nuevo en esta vida, sería bello discutirlo... todavía una cosa: no soy un escéptico absoluto. De una cosa estoy plenamente cierto: es decir que hoy no podemos saber ciertas cosas (ctd Freni 2001)<sup>6</sup>.

En conclusión, se puede decir que Freud siempre permaneció con la sospecha de que la mística podría no ser patológica y sí tener una función positiva. Parece ser que el juicio de inautenticidad que da sobre la mística se refiere a que el pensamiento occidental transforma el significante "padre" en un significado dotado de existencia metafísica, un "padre celestial poderoso y bueno". Es éste el olvido del ser del que hablaba Heidegger y que da origen a la metafísica ontológica que aflige el pensamiento de Occidente. Este olvido del ser lleva a la potenciación de las religiones institucionalizadas y al fortalecimiento del concepto frente a la experiencia vital. Freud no alcanzó sino a vislumbrar esa diferencia entre mística y religión institucional. Pero conservó su carácter no sólo de maestro de la sospecha, sino de la resistencia y la esperanza, con su retiro, su separación, su negación de las normas institucionales-patológicas de la sociedad.

Los maestros de la sospecha atacaron la cultura, no por el prurito de destruir, sino para construir una nueva forma interpretativa más saludable. Ellos querían "aclarar el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reino de la verdad, no sólo por medio de una crítica destructiva, sino por la invención de un nuevo arte de interpretar" (Ricoeur 33). 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. La tendencia filosófica de la imaginación de resistencia que corre de la hermenéutica de sospecha a los levantamientos postmodernos y post-estructurales es una contestación desafiante del filosofar contemporáneo contra el objetivismo, racionalismo,

---

<sup>6</sup> Carta de Freud a Rolland del 19 de enero de 1930.



y cientismo del positivismo de la era moderna (Pepa 2004). Realizan la deconstrucción pero ha de iniciarse la reconstrucción.

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<sup>7</sup>. 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.

Pero se nota en sus obras la posibilidad de una mística (como darse del fenómeno pleno). Marx, mirando las acciones de las iglesias y sus propuestas de salvación extramundana, de perseverancia en el estamento sin ninguna movilidad, de obediencia a la autoridad y del anuncio de un más allá feliz, juzga que lo religioso es ideológico, falsa apreciación de la realidad, imagen de un mundo trastocado. Pero abre la ventana del futuro. Este, aunque tiene connotaciones modernas en Marx, es una posibilidad en cuanto no se entienda únicamente en sentido cronológico como lo que vendrá después de muchos años o siglos, sino como algo que ya se está dando y sucediendo. Es una lectura, ésta última, en la línea que hace Heidegger de la escatología en San Pablo (2006 91).

---

<sup>7</sup> 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.

Freud, por su parte, del análisis de los casos patológicos particulares estudiados, generaliza su teoría para decir que la religión es una enfermedad infantil de la humanidad, una dependencia del padre que no se ha logrado desterrar, y así juzga que todo el fenómeno religioso, tanto las concretizaciones culturales como el deseo religioso, son enfermizos. Es posible que la religión sea patológica en sus expresiones históricas o en las experiencias personales. Muchas son las patologías de la religión. Hoy las podemos ver en los escrupulosos, en los visionarios, en los fanáticos. Hay patologías religiosas regresivas, alucinantes, conversivas, alienantes, violentas. Pero no toca Freud, la esencia misma de la experiencia mística en cuanto relación directa con lo divino, sino la mediación de lo religioso. Freud, en otros términos, ayuda a la salud de la experiencia religiosa desvinculándola de sus concreciones y manifestaciones neuróticas. Y de alguna manera, la fenomenología francesa de la donación, como se verá más adelante, ayuda a realizar la *epojé* (reducción) para llegar a la plena experiencia con toda pureza.

Nietzsche es, de los tres, el que más profundo ha ido. Trata de buscar la realización del hombre, constreñido a la razón instrumental no sólo por la ciencia sino también por las instituciones religiosas, en un ámbito de libertad. Este ámbito requiere la imaginación que permite desbocar las capacidades del ser humano, siempre y cuando no se deje aprisionar de por vida en las cadenas del judeo-cristianismo. El arrepentimiento, el sentimiento de culpa, la idea de pecado, se convirtieron en cadenas que aprisionan la subjetividad. La forma histórica del judeo-cristianismo se absolutizó y se convirtió en metafísica. Padre, Dios y Estado son las nuevas ideas hipostasiadas de una circunstancia histórica (Marcuse 1981 131). Es una crítica radical de la ideología histórica. La razón instrumental del judeo-cristianismo como control social de las conciencias es superada, para buscar la vida como un fin en sí mismo, y no como un fin para alcanzar la vida eterna. La vida en sí misma como gozo y placer mediante una voluntad libre. Esta voluntad no puede someterse únicamente a los dictados de la razón instrumental que busca la objetividad y la verdad técnica, sino que se libera a través de la imaginación creadora.

Nietzsche va más allá y pide, contra la dominación hecha en nombre de Dios, vivir eternamente el presente, sin tiempos lineales. Parece, entonces, que no son sólo la tecnología y el capitalismo los productores de alienación, sino también las bases mismas de la cultura occidental en cuanto esclerotizadas, solidificadas, impuestas como verdades inmutables. Verdades inmutables que se pasean por la historia cerrando el campo al descubrimiento y a la creación. Pero Nietzsche no culmina su crítica y su labor de demolición sino que en su lugar coloca la voluntad de poder como una nueva metafísica. Esta es la crítica que le hace Heidegger. Nietzsche es el último metafísico de Occidente.

## *2. La crítica de la ontoteología*

La cultura occidental se encuentra en una encrucijada debido en gran parte a la visión moderna reductora del conocimiento y a la comprensión ontoteológica del sentido último. La primera hizo una crítica válida a los ídolos de la religión pero se quedó en su propia reducción a lo positivo o positivista afirmándose en una visión antropocentrista autoafirmante. La segunda no ha podido ser plenamente superada por los grupos religiosos occidentales, especialmente aquellos más fundamentalistas o tradicionales, impidiendo una visión de la religión menos fiscalista o idolátrica y que permite ser objeto de la crítica de los antimetafísicos. Ciertas experiencias históricas de la humanidad han contribuido a la negación de Dios en Occidente y han sido definitivas en los procesos de crítica de los conceptos que de él se tenían en cierto momento.

El terremoto de Lisboa<sup>8</sup> en 1755, produjo como efecto la crisis del optimismo leibniziano. Este es el mejor de los mundos posibles planteaba Leibnitz. Voltaire le pregunta en su *Poema sobre el desastre de Lisboa*:

---

<sup>8</sup> El primero de Noviembre de 1755, día de Todos los Santos ocurrió el terremoto de Lisboa. Afectó a Portugal y al Sur de España durante 120 segundos y llegó a una intensidad de 10. En Lisboa murieron 50.000 personas de una población de 235.000 personas. El incendio acabó con la capital. El maremoto afectó a Portugal y las costas españolas y africanas.

---

*No me dice Leibnitz por qué nudos invisibles,  
en el mejor ordenado de los posibles universos,  
un desorden eterno, un caos de desgracias,  
a nuestros vanos gozos mezcla reales dolores.  
Tampoco dice por qué inocente y culpable,  
padecen por igual ese mal inevitable.  
Tampoco concibo cómo todo quedaría bien:  
como doctor soy ¡Ay de mi! y nada sé.  
¿Qué puede pues el espíritu en toda su amplitud? (1996).*

Los campos de concentración alemanes son un profundo alegato contra la filosofía y la teología occidentales tan pagadas de sus respuestas especulativas y definitivas a todo problema<sup>9</sup>. Allí se deslegitimaron toda la filosofía (que pretendía defender la racionalidad orgánica del proyecto occidental) y toda la teología del progreso y del optimismo con respuestas concretas a cada situación. Joan-Carles Mèlich plantea que el holocausto provocado por los nazis hace pensar de nuevo la subjetividad. Esta hay que mirarla desde la heteronomía como respuesta al Otro y a su dolor, sin caer en el olvido, sino manteniendo la memoria para no repetir los errores (2000). Pero lo fundamental es que el Dios ontoteológico deja de existir, pues ¿Cuál es el Dios que puede permitir tanta barbarie?

La violencia colombiana, presente en el país desde los mismos años de la Conquista pero con momentos álgidos en los siglos XIX y XX, ha hecho añicos la teología ritualista y abstracta, sin búsquedas filosóficas ni existenciales. La colonización española trajo una teología con unas características específicas: gran sentido de la diabolología, orientación apologética, ritualismo sacramental, respuestas teológicas conceptuales. El primero hizo que se satanizaran otras posibilidades religiosas. La apologética impidió ver las verdades de otras confesiones. El ritualismo substituyó la opción y la convicción, y una teología abstracta y universal

---

<sup>9</sup> Hay una abundante bibliografía sobre este tema. Puede verse el proyecto de Manuel Reyes Mate sobre la filosofía después del holocausto y la bibliografía se consigue en las siguientes direcciones de Internet: <http://www.ifs.csic.es/holocaust/bbg.htm>; <http://www.ifs.csic.es/holocaust.htm> [Consulta: 5 Jul. 2007].

cerró el campo a las reflexiones sobre la situación concreta. Como consecuencia, el Dios de la revelación fue substituido por el Dios de la religiosidad popular con características mágicas y providencialistas, o por el Dios lejano de los teólogos de Manuales. Y este Dios fue el que alimentó las grandes guerras civiles del siglo XIX y los enfrentamientos partidistas del siglo XX (Arango y Arboleda 2005). Fue el conflicto entre dos sacralizaciones de momentos históricos: la premodernidad de la cristiandad y la modernidad laica. La idea de un Dios que cuida del país se va desvaneciendo y va invadiendo el campo religioso un vago sentimiento de indiferentismo y alejamiento. Parece que Dios está lejos de lo que ocurre y no habrá cambios para bien. Como lo dicen Adorno y Horkheimer: “pero cuando, en tiempos como éstos, la angustia ha llegado al colmo, el cielo se abre y vomita su fuego sobre los ya perdidos” (Adorno 1969 261). Y no parece haber una teología que dé razón de lo que ocurre, salvo los mismos mensajes de mantener una vaga esperanza. La violencia ha superado las reflexiones existentes sobre el sentido, y se busca calma en la superficialidad de los medios de comunicación y en las fiestas alienantes. Cuando Dios se aleja, se buscan experiencias introspectivas, la “experiencia vivida” de la gente que no es otra cosa que estados síquicos y mentales. Una especie de sicología descriptiva se torna en la reina de las ciencias cuando se ve la supuesta esterilidad de la razón. No es de extrañar, por tanto, que la *Erlebnis* como “experiencia vivida” se haya convertido en la estética de la actualidad: somaestética, cuidados del cuerpo, deportes extremos... Por eso Heidegger propone una reflexión sobre los efectos mistificantes de la *Erlebnis* (la borrachera de las experiencias vividas) y sugiere que en la última etapa de la historia, la de la degeneración de la verdad, se da el abandono del Ser (2006a). A propósito de la incapacidad de la *Erlebnis* para la Revelación dice Marion:

¿El que recibe la revelación, la constituye como constituiría cualquier otro fenómeno? Hay que dudarlo. La revelación amerita su nombre en cuanto sorprende toda anticipación de la prescripción y supera toda analogía de la percepción. De aquello que se revela, el yo no tiene ninguna idea, algún esbozo, alguna espera. Hay más: no solamente aquello que la revelación revela se sustrae a su constitución de parte de cualquier yo, pero podría darse que el yo no sienta

---

siguiera algún "vívido"; aquello que se prueba en la revelación puede ser resumido en la impotencia de probar cualquier cosa. El receptor de la revelación no conserva alguna medida común con aquella que la revelación le comunica, si no la revelación sería necesaria. Por exceso o por defecto, el yo no puede inscribir en su finitud todo aquello que le sucede como un *vissuto de coscienza*. Lo que se revela no se prueba porque sobrepasa las dimensiones del *Erlebnis*. Aquello que se llama propiamente un éxtasis consiste en efectos en la noche de los sentidos donde el revelado se vuelve instante porque no se deja probar. La disfunción de la *Erlebnis* en la revelación se confirma así al contrario porque la revelación se anula cuando la *Erlebnis* persiste en disfrutarla (1989 3).

Las mismas filosofía y teología de la liberación recurrieron a soluciones intraculturales para solucionar el problema de la cultura, sin fijar elementos verdaderamente emancipadores de lo cultural histórico. Se aceptó una racionalidad metafísica proveniente del marxismo permaneciendo en la misma situación. En cierta manera, fue una respuesta narcisista que llevaba a la destrucción de la misma sociedad<sup>10</sup>.

¿Qué sea Dios o qué es Dios? Este parece ser el eterno problema de la humanidad. ¿Qué hacemos ahora que Dios no existe? Esta es la tragedia actual. ¿A quién colocamos en su altar? Esa es la tarea futura.

En el siglo XIX se pone agudamente la cuestión. Anteriormente sólo era una cuestión filosófica a la que se tenía de antemano la respuesta: Dios existe y se sabe qué es. Pero en el siglo XIX se pone racional y existencialmente la cuestión. Dios puede no existir, o Dios no existe. La filosofía de la muerte de Dios hace pensar a los filósofos en el siglo XX a partir de la crítica de Heidegger a la ontoteología (Kant 1990)<sup>11</sup>. Esta es una clave hermenéutica para comprender la historia de la Metafísica. Lo impensado es la diferencia entre el ser y el ente y lo que hace pensar en eso es el olvido de esta

---

<sup>10</sup> No ha habido en el país una reflexión filosófica o teológica que logre dar razón o sentido a la violencia colombiana, más bien se repiten los razonamientos de tipo clasista o de tipo providencialista.

<sup>11</sup> La ontoteología aparece en Kant como una sección de la teología racional junto a la cosmoteología, físicoteología y teología moral. (cf. Kant 1990).

diferencia (Heidegger 1968 283). Este olvido del ser, este desvanecimiento en el cual el ser es objetivado y sustancializado como un ente, lleva a Heidegger a ver que la Metafísica ontológica es la que afecta el pensamiento occidental. Aún más, se llega a pensar el ente de los entes como objeto de conocimiento.

Cuando la Metafísica ha pensado el ser desde el punto de vista de su fundamento común a todos los seres, se tiene la ontología, y cuando piensa el ser desde el fundamento total (la totalidad) o el Ser supremo, se tiene la teología. La ontoteología confunde el ser con el Ser supremo y fundamenta el ente en ese Ser supremo. Supone que éste se manifiesta al ente y que éste, de alguna manera, puede conocer por medio de la razón al Ser supremo. La razón especulativa se confunde con la razón de la fe y la crisis de aquella, arrastra irremediabilmente la de ésta. Ontoteología es, entonces, el nombre que Heidegger da al concepto metafísico de Dios que se encuentra en la tradición filosófica (Nault 1988)<sup>12</sup>:

Aparecida originalmente en el sistema kantiano, la noción de ontoteología es elevada por Heidegger al rango de clave hermenéutica que sirve para comprender el conjunto de la historia de la Metafísica. La originalidad del diálogo que el filósofo alemán busca alimentar con la tradición filosófica reside en la especificidad de la ley que lo instituye: más que penetrar en el vigor de lo que ha sido pensado (Hegel), se trata de buscar este vigor en lo impensado de donde surge lo pensado. Ahora bien, para Heidegger, lo impensado es la diferencia (*Differenz*) que separa el ser del ente (diferencia ontológica) y lo que hay que pensar es el olvido de esta diferencia.

En la ontoteología, Dios es un concepto que se puede manejar. Es una cosa de usar y tirar. Como lo dice Rilke:

---

<sup>12</sup> El mismo Heidegger define así la ontoteología: “Si recogemos la historia del pensamiento occidental europeo una vez más, encontraremos lo siguiente: La cuestión del ser, como la cuestión del ser de los seres, es doble en su forma. Por un lado pregunta: qué es un ser en general como ser? En la historia de la filosofía, las reflexiones que caen bajo este dominio adquieren el título de ontología. La cuestión Qué es un ser? (o, qué es eso que es?) simultáneamente pregunta :Cuál ser es el más alto (o supremo) ser y en qué sentido es el más grande ser? Esta es la cuestión de Dios y lo divino. Llamamos al dominio de esta cuestión teología. Esta dualidad en la cuestión del Ser de los seres puede ser unida bajo el nombre de ontoteología”. (cf. Heidegger 1973).

*¿No será más cierto que nunca lo ha poseído aún? Pues ¿cuándo habría podido ser? ¿Cree usted que un niño pueda tenerle a Él, a quien sólo con gran esfuerzo logran llevar los que ya son hombres, y cuyo peso doblega a los ancianos? ¿Cree usted que si alguien lo poseyera de verdad, podría jamás perderle como se pierde una piedrecita? ¿No le parece más bien, como a mí, que quien lo poseyese, ya sólo podría ser perdido por Él?... (2007).*

Dios es la piedrecita que se coge o que se tira, que se maneja al antojo de los sujetos o de los totalitarismos; que se enseña y que se guarda. Es el dios de la filosofía. El es el responsable de lo que existe y lo que ocurre. ¿El gran culpable?

¿Son posibles una filosofía y una teología no ontoteológicas? ¿Son posibles una metafísica no ontoteológica o una teología no metafísica? Esta es una cuestión que hay que enfrentar, sobre todo después de la "muerte de Dios" y de las críticas heideggerianas a la ontoteología. La visión de la muerte de Dios nos despierta del sueño teológico-filosófico de tipo racional-conceptualista y nos obliga a la más tremenda de las exigencias, dar razón de su vida o de su sepultura definitiva.

El problema de la ontoteología ha sido tomar a Dios por el ser y tratar de despojar a la filosofía de la pregunta por el ser (Heidegger 1990)<sup>13</sup>. El olvido del ser llevó a creer que incluir a Dios en la ontología fuera la forma de mostrarse el ser, pues se había olvidado la diferencia entre el ser y el ente. Así el ser se constituiría en el fundamento de los entes y se denominaría Dios (primera causa de todos los entes). Esto aparece claro en la tradición aristotélico-tomista donde ontología y teología son lo mismo, es decir,

<sup>13</sup> Esto es lo que se plantea Heidegger en "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica". Heidegger puede considerarse como uno de los mayores catalizadores de la sospecha moderna sobre las metanarrativas metafísicas de la Modernidad. La crítica de Heidegger de la identificación de Dios con el ser, es el paso crucial en el intento de superar la Metafísica y abandonar los fundamentos. (Godzieba 1995 5) El planteamiento heideggeriano sigue orientando las búsquedas actuales por el ser. Heidegger se apoyó en la búsqueda incansable aristotélica del ser y en la Parusía paulina (lo que ha de venir). Hay que estar vigilante (San Pablo) y de viaje (Abraham): el ser no es un ente, sino un darse, un acacimiento.



Metafísica. Dios es el ente supremo y la teología es la metafísica ideal. La tendencia de la ontoteología es cosificar a Dios, Dios es un ser entre los entes, o el ente mayor, que los crea, los dirige y los mantiene (o no) en la existencia. En la ontoteología, el mundo y el hombre son unas estructuras teleológicas dadas desde la creación, y que tienen unas leyes a las que se debe obedecer.

En síntesis, los críticos de la existencia de Dios destruyen los ídolos o imágenes petrificadas culturalmente de Dios, pero no logran tocar a Dios. Hacen un beneficio a la humanidad (con su teoiconoclastia) pero han creído, y esta es su falla, que habían acabado con Dios. Si hubieran superado su yo potente, habrían encontrado el camino hacia la fuente divina. Pero creyeron que el yo constitutivo era la esencia definitiva del hombre y ese yo constitutivo no permite acceder a lo divino. El hombre nacido de la donación del fenómeno, como se verá más adelante, tiene un logos tan fuerte, que llega a pensar que él mismo es el logos, lo que tiene su origen en la idea de la autonomía de la ilustración.

Muchos posmetafísicos acogieron las críticas sin hacer crítica de la crítica. Simplemente aceptaron que los maestros de la sospecha habían realizado una demolición definitiva y punto. No se dieron cuenta de que la modernidad había cercenado la razón y que quedaban regiones de la realidad sin posibilidad de ser conquistadas. De alguna manera, los maestros de la sospecha intuyeron que había una experiencia más radical (que podría llamarse mística) pero no se atrevieron a dar el paso sea por temor a ser llamados teólogos o por permanecer en una reflexión filosófica meramente moderna. ¿El sentimiento oceánico, el silencio, las experiencias del iluminado de Sils María, lo sublime... no son indicios de la posibilidad de una provincia más amplia para el conocimiento?

Y quienes, por otra parte, eran creyentes, no encontraban la forma de hacer la crítica de la crítica y se refugiaron en una metafísica tradicional llegando a posiciones casi absurdas o irracionales. Algunos optaron por la

modernidad y trataron de explicar todo dentro de la misma racionalidad moderna y cayeron en la trampa de la misma modernidad. Estos también olvidaron que en la tradición filosófica y teológica, había unos caminos de salida que ya habían sido recorridos y experimentados: San Agustín, Dionisio Areopagita, el Maestro Eckhart, San Juan de la Cruz... en la tradición occidental, y el pensamiento religioso de Oriente. Estos caminos de salida suponen otro tipo de yo que sea capaz de recibir y no solamente de constituir.

### *3. Los filósofos faranduleros*

Algunos autores aceptan la crisis de la metafísica y la dan como hecho cumplido. Lo único que queda es salvar los restos del naufragio pero no buscan una salida al estilo del "fin del fin de la metafísica", sino la posibilidad de vivir sin metafísica, de un cristianismo sin transcendencia y de una construcción continua de consensos para poder coexistir. Son intentos honestos, pero no dan razón de la posibilidad de la donación radical del fenómeno. Así frente a la pregunta ¿Qué queda del cristianismo en un mundo posmetafísico?, algunos tratan de situarlo en una posición de acongojada resignación o de humilde aporte histórico que no es otra cosa que un paliativo mientras se muere del todo. Buscan una filosofía que ayude a vivir bien en un mundo desfondado con una especie de sabiduría cotidiana despojada de los fardos de la verdad absoluta. Sobre la huella de Pierre Hadot tratan de ayudar a tener una vida sabia en un mundo de donde ya se fue Dios. En este grupo se puede situar a Alain Finkielkraut, Bernard-Henri-Lévy, Philippe Sollers, André Glucksman, Alain Minc, Pascal Bruckner, Luc Ferry, André Comte-Sponteville Michel Onfray. Estos son filósofos que tratan de ayudar en un mundo sin metafísica, aunque algunos los tildan de filósofos mediáticos, faranduleros o simplemente neoconservadores burgueses. De hecho, se acomodan a lo que está viviendo la cultura. Son filósofos sin fuerza y parecen más bien, cronistas del espectáculo posmoderno. Hacen del escenario positivista el mejor lugar para disfrutar el presente sin preocupaciones.

Jean Luc Ferry propone una moral humanista posreligiosa, un humanismo no metafísico, el humanismo del hombre-Dios. Este humanismo se coloca como una trascendencia en la inmanencia, como un ejercicio de libertad. Ferry coloca tres bases para su propuesta: cierre de la vía metafísica hacia la trascendencia porque ninguna explicación causal será capaz de lograr el descubrimiento de una causalidad última o causa primera que sería causa de sí; el acomodamiento a la modernidad como realidad irreversible que nos determina; la comprensión de que la democracia moderna hace que toda fundación metafísica sea inútil. Hay que resignarse a un humanismo pos-religioso reduciendo lo divino a un ideal moral presente en el corazón de los hombres (Ferry 1996). Es una espiritualidad laica. Ferry se rinde ante la modernidad pues da por descontado que la crisis de la religión es irreversible y que el laicismo y la democracia han creado una moral sin necesidad de Dios. Sostiene que la ética laica refuerza la idea del deber que “se acepta libremente y se experimenta como una necesidad interior” (*Id.* <sup>122</sup>). La acción humanitaria del siglo XXI no tiene relación con las formas tradicionales de caridad. Ella muestra una exigencia de solidaridad con toda la humanidad. La filosofía puede ayudar a vivir la vida pero aceptando la ausencia inevitable de la religión, pregonando así un humanismo pero con valores simplemente terrenales.

Vattimo propone que lo queda del cristianismo es la caridad. La secularización y la caída de las doctrinas fuertes son un proceso sin fin cuyo único límite en este momento es el amor. El “ama y haz lo que quieras” de San Agustín es el mandamiento principal. Pero parece que la entiende más como virtud o como norma, no como donación plena. Aunque es verdad que en Vattimo hay una apuesta por la caridad entendida como una relación personal. Desde la encarnación, Dios no es ya ese ser trascendente y lejano, *totalmente Otro*, del que los humanos éramos siervos, sino una persona cercana del que somos amigos. Pero, según Vattimo, con Cristo no termina la revelación. Esta continúa y se cumple en la historia mundana. De ahí, la importancia de la interpretación, de la hermenéutica, del saber leer los signos de los tiempos. La secularización, el debilitamiento de las doctrinas inmóviles y

dogmáticas es, como el nihilismo heideggeriano, un proceso sin fin cuyo único límite es la caridad, el Amor. El *dilige et quo vis fac*, de San Agustín, se revela, pues, como el mandamiento marco y límite (Vattimo 1996). Para Vattimo, la religión es legítima si es capaz de liberarse de los dogmas, de las verdades objetivas. Es decir, sólo cuando sea capaz de regirse por el principio de la caridad entendido como amor puro sin ningún tipo de verdades teóricas o morales que quisieran regir la vida buena.

Michel Onfray propone que en un mundo que ya es posmoderno sólo quedan tres actitudes: aceptar la caída de la metafísica, vivir hedonísticamente y luchar contra las religiones engañosas. Propone un hedonismo filosófico del ser en vez del tener, que no pasa por el dinero, pero sí por una modificación del comportamiento. Tener una presencia real en el mundo, y disfrutar jubilosamente de la existencia: oler mejor, gustar, escuchar mejor, no estar enojado con el cuerpo y considerar las pasiones y pulsiones como amigos y no como adversarios (2008).

André Comte Sponville, otro del grupo de filósofos mediáticos, trata de enseñar a pensar porque cuanto más piensa uno, mejor vive. Buscar la felicidad es lo único que se puede hacer. No hay que esperar nada sino vivir bien, libre de ataduras, desilusiones y frustraciones. Trata de colocarse entre el extremo del fanatismo y el extremo del nihilismo. La espiritualidad laica que propone se basa en la defensa de los grandes principios que la historia ha seleccionado como valores de progreso, desde el "no matarás" del cristianismo hasta los valores de igualdad y libertad de la Ilustración. No se trata de inventar una nueva moral, sino de transmitir la moral que ya recibida. No es necesario creer en Dios para estar ligados a unos valores morales. Dado que no existe un Dios, la humanidad es lo más preciado que hay y hay que preservarla a pesar de sus debilidades (2001; 2006).

Sin embargo, permanecen algunas preguntas para hacer a estos filósofos: ¿No será su posición una rendición de la razón o una negación de ella a tener la experiencia de la totalidad? ¿La razón moderna es la única

racionalidad del ser humano y en ella se agota el hombre? ¿Definitivamente, o somos racionalistas o perecemos?

#### *4. Más allá de la metafísica: la ética levinasiana*

Pero mientras los anteriores y otros buscan continuar la línea de la *Differenz* heideggeriana<sup>14</sup> o de la *Différance* derridiana, o de la locura de Nietzsche, hay un buen grupo de filósofos y teólogos que buscan responder a la crisis de la ontoteología. Para ellos, es posible hablar de Dios con sentido aun tomando en serio la crítica heideggeriana. En esta línea están Paul Tillich, Jean Luc Marion, Emmanuel Lévinas, Michel Henry entre los filósofos y entre los teólogos especialmente David Tracy y John Milbank. Miremos a Lévinas y Marion.

Lévinas busca una salida de la ontoteología pero a partir de la relación ética. Mientras que la ontoteología no permite una relación personal (Dios es el ser en sí mismo), la relación ética coloca al hombre en relación con el Otro (pero que no se confunde con el ser). Un Dios que no esté contaminado con el Ser es posible, en cuanto se descubra en la relación intersubjetiva. Esto es la ética, no la comprensión ontológica del ser, sino el encuentro con el otro, la responsabilidad por el otro. Se trata de superar la ontoteología buscando una relación que no esté mediada por el ser, sino por el encuentro (1983 20)<sup>15</sup>.

Emmanuel Lévinas elabora una posible alternativa a la onto-teo-logía a partir de la relación ética con el prójimo. El problema onto-teo-lógico no ha sido tomar al ser por Dios, sino tomar a Dios por el ser. No es posible

---

<sup>14</sup> Heidegger plantea que hay tres elementos para pensar: el Ser, los entes y el proceso de separación que los conecta y los separa (la diferencia). La Metafísica se equivoca cuando contempla sólo dos elementos, el Ser y el ente.

<sup>15</sup> Lévinas busca hablar de Dios sin las trampas de los conceptos tradicionales.

conocer a Dios sin un prójimo, es menester escuchar a Dios en la responsabilidad para con el otro, como salida del ser impersonal. La estrategia de Lévinas consiste en entender todo problema (ontológico, trascendental, gnoseológico) bajo el ámbito de la ética, entendida como responsabilidad para con el otro. La concepción ontoteológica llevó a las prácticas de dominación, miedo, violencia y control social, pues Dios era el ser impersonal, inmutable, lejano. Cognoscible pero horrible. El camino de Lévinas está en la fenomenología ética, encontrar al otro y tener hacia él una responsabilidad. Esta responsabilidad exige que la justicia se anteponga a la libertad. No es cuestión de impersonalidad del sujeto o de Dios, sino de personalidad concreta, en el otro se revela el sentido. Si reconozco esa revelación, mi libertad se subyuga ante la justicia, pues no es una elección sino una imposición de la presencia, se me da el otro. Se llega así a una ética heterónoma que se me exige desde la donación del ser en el otro.

Lévinas va proponiendo un Dios que está más allá del ser. Dios no es el ser impersonal. Dios es el Otro que me interpela, no un simple ser del que puedo hablar o al que puedo objetivar. La ontoteología permite una objetivación especulativa del Ser (Dios). La nueva propuesta permite un recibimiento del otro.

### *5. Más allá de la metafísica: la filosofía de la donación*

El neoplatonismo en los últimos años se ha convertido en un camino de búsqueda para superar las críticas a la ontoteología<sup>16</sup> como ligada a una visión del mundo metafísica, dualista, ahistórica. Esta es la crítica de Rorty a la religión (Pieterse 2002). Desde Duméry, Trouillard y Stanislas Breton,

---

<sup>16</sup> El neoplatonismo surgido hacia el siglo III, ha estado presente siempre en la historia de la filosofía. Ha entendido la filosofía no como simple búsqueda conceptual de la verdad, sino como actitud teórico-práctica que busca la unión final con el Uno o Dios o la realidad suprema como plenitud del conocimiento filosófico.

en el reciente pasado francés, se busca una línea antimetafísica y quizás posmoderna para dar respuesta. 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. Michel 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. 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 - (Aubenque 1971) 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.

Esta meditación se amplía y afina gracias a la reflexión realizada por Dominique Janicaud en su "*Giro teológico de la fenomenología francesa*" (Janicaud 2000). Plantea una crítica y una polémica con la fenomenología francesa (Emmanuel Lévinas, Jean Luc Marion, Jean Louis Chrétien y Michel Henry) que, según él, pervierte el método fenomenológico para fines teológicos pues estos nuevos fenomenólogos introducen el Dios bíblico en la fenomenología, incluso de una manera casi esotérica (*Id.* 33). Surge así la pregunta de si es posible buscar el "no conocimiento" de la noche mística con los elementos conceptuales o terminológicos de la ciencia fenomenológica, o si ambos son incompatibles (*Id.* 34). Janicaud también critica la operación artificial que hace Lévinas cuando simplemente reemplaza el Ser por el Otro dejando, según él, la metafísica sin deconstruir, continuando la intencionalidad de la trascendencia y el concepto de revelación, reintroduciendo una intención de sentido (*Id.* 42). Se hace urgente, rediscutir si el Otro es aparecer puro, o una simbolización intencional de ese aparecer. Esta discusión planteada por la fenomenología francesa viene, como se decía, desde el siglo XIX (Hankey 2000) especialmente con el redescubrimiento del neoplatonismo.

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 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.

Así, Marion trata de refundar la fenomenología. Provocar 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 124-127). 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, el mismo 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 (Contribuciones a la filosofía. Sobre el evento)* heideggeriano. No es que el Ser o la Vida sean algo, como una esencia que se da, sino que el Ser (Heidegger está inspirado en Meister Eckhart 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 subjetí(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.* 441).

El *Dasein* es el sucesor 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 (*Entschlossenheit*) Esta 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*"<sup>17</sup>.

¿Qué pasa con este sujeto así entendido? Es una revolución radical (Marion 440). Lo que está en el mundo no son objetos constituidos por el sujeto, sino que el sujeto está como atacado e invadido 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<sup>18</sup>.

La fenomenología recoge ese reto, ¿Qué sucede al sujeto? Al sujeto le sucede la interpelación. Esta instituye al interpelado y ¿Será por tanto un polo reclamante ya formado intencionalmente? ¿Qué o quién interpela? Se dan varias respuestas: Dios (en la teología), el otro (Lévinas), la afección de la

<sup>17</sup> Así lee Marion este texto de Heidegger: "La ipseidad no puede leerse existencialmente más que en el poder-ser-Sí-mismo-auténtico, es decir en la autenticidad del ser del *Dasein* <entendido> como cuidado. Sólo a partir de éste recibe aclaración la constancia-de-Sí-mismo, en tanto que pretendida permanencia del sujeto. Pero al mismo tiempo el fenómeno del poder ser auténtico abre la mirada a la constancia de-Sí-mismo, en el sentido de haber-conquistado una posición'. La constancia-de-Sí-mismo, en el doble sentido de la solidez y de la 'constancia', es la contraposibilidad de la falta de firmeza de la caída no resuelta. La autoconstancia no significa existencialmente otra cosa que la resolución anticipadora" (Marion 444).

<sup>18</sup> Toda la posibilidad del *Dasein* y el paso de él, de sujeto a interpelado, la analiza Marion en el artículo citado (439-458).

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 (Marion 439-458). Gratuidad que resuena y se pierde, se pierde pero deja huella, huella que es símbolo pero no esencia.

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, como dice Husserl "conciencia es siempre conciencia de algo" (12). 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.

## 6. *La efectiva posibilidad de un Dios no metafísico: San Juan de la cruz*

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 como los matemáticos y naturales, y así 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, como se ve en Marion, 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<sup>19</sup>. 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.

---

<sup>19</sup> Incluso en su tiempo, él tuvo que explicar sus poemas en términos de vida espiritual para uso de sus contemporáneos que no comprendían sus símbolos y para evitar problemas dogmáticos pues “los tiempos eran recios” (García 1992).

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 450). 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 diversos autores. 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 la 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” (Marion 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. En este sentido, se puede afirmar que la fenomenología es anterior a la hermenéutica y mientras el fenómeno es desbordante pues es contraexperiencia, la hermenéutica es continua y diversa por ser histórica.

### Conclusión

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 (orgía y frenesí-embriaguez ante el abandono de la razón)<sup>20</sup>. No es propiedad de una determinada religión ni es una experiencia únicamente religiosa, aunque las religiones se han apropiado de ella arrebatándosela al hombre<sup>21</sup>. Esto era claro para los griegos órficos: la

---

<sup>20</sup> Queda para futuras investigaciones, profundizar en la crítica de la razón mística incluyendo los grandes místicos tanto occidentales como orientales y su validez dentro del campo del conocimiento.

<sup>21</sup> Es lo que dice San Agustín: "la cosa misma que ahora es llamada religión cristiana estaba ya en los antiguos y estaba en la raza humana desde sus principios hasta el momento en que Cristo se hizo carne; desde entonces la verdadera religión que ya existía empezó a ser llamada cristiana". San Agustín, *Retractatio* I, xiii. O Jacques Maritain: "en las escuelas místicas antiguas... se encuentran casos de experiencia mística auténtica. Tales cosas dimanar de la gracia divina y de la contemplación infusa... (aunque) están fuera de la gracia sacramental" (Maritain ctd en Ramos).



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). 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 y continua de su aparecer.

La experiencia mística es una experiencia de la fuente originaria y quienes la han tenido, la transmiten en sus relatos. La experiencia en sí es intransmisible, pero no sus implicaciones en el sujeto que la ha tenido. Ninguna tradición lingüística es capaz de transmitir la esencia misma de la experiencia, pero cada una expresa en los términos propios de su tiempo y su espacio lo que logra captar dentro de ella. Los símbolos utilizados por cada tradición cultural no son meros conceptos, sino que llevan algo de la experiencia aunque no la agotan.

Los conceptos no están al comienzo de la experiencia sino que son posteriores y caducos. Por la actividad intelectual no se llega a Dios pues máximo se alcanzará un Dios lejano y filosófico, pero no la “esencia” misma de Dios. La práctica lleva por el “camino de la fuente”, es decir, un camino hacia el interior o un camino en el interior de uno mismo. Y esa fuente se


alcanza si el yo fuerte es capaz de morir para poder percibir la experiencia de la donación y se convierte en un cristal que transparenta la fuente y responde a la llamada. La razón y la voluntad tienen que sosegar para que la fuente originaria pueda obrar.

En la época de la metafísica, Dios aparece sólo bajo el concepto de ser, y en la época posmetafísica se dice que la fenomenalización de Dios es imposible. ¿Por qué imposible? Porque los posmetafísicos que se reducen a la experiencia comprobable, no pueden concebir una experiencia de algo que no se fenomenaliza y se pueda de alguna manera entender en el horizonte del ser y del manipular científico. Un fenómeno es la adecuación de una intuición con un concepto. Y esto se da de dos formas: o el yo determina la intuición recibida a través de un concepto impuesto (colocar la realidad dentro del concepto), o un concepto formado por el yo encuentra una convalidación en una intuición que lo llena (colocar el concepto dentro de la realidad). En todo caso, se da una adecuación entre un concepto formado por el yo y una intuición de algo que se da. En el caso de Dios no hay concepto que pueda determinarlo plenamente, ni hay una intuición espacio-temporal que quepa en ese concepto. El término Dios implica algo que no es espacial ni temporal y por tanto no cabe en el concepto de tipo kantiano o husserliano.

Tratar de someter Dios a un concepto es tratar desde el yo de agarrar a Dios, y el resultado es un ídolo, un ídolo del hombre mismo. La muerte de Dios es la muerte del Dios idolátrico conceptual, pero en ningún momento afirma la muerte definitiva de Dios, aunque sí la pérdida del Dios-Ser. El concepto de experiencia tal como se da en la modernidad o en la posmodernidad no alcanza a captar lo que es verdaderamente Dios, pues son experiencias que se quedan en lo científico-positivo o en la vivencia biológica aunque sea extrema. Estas últimas exigen una fenomenalidad común espacio-temporal. ¿Si Dios no puede ser captado dentro de la fenomenalidad común, cuál es la experiencia que permite captar a Dios? No habiendo experiencia común por la incapacidad del concepto de captar

o acomodar una intuición sin espacio ni tiempo, no hay experimentación de fenómeno positivo en términos kantianos o husserlianos. ¿Hay la posibilidad de una experiencia distinta?

Se trataría de una contraexperiencia. No sería razonable seguir insistiendo en fenómenos psicológicos o irracionales, ni en éxtasis patológicos o en una doble verdad (científica y religiosa). Lo primero sería volver a la metafísica o a la biología y lo segundo es una escapatoria inútil. Esa contraexperiencia es la única forma de experiencia propia de los fenómenos saturados<sup>22</sup>. Allí donde termina lo posible para los modernos, comienza la experiencia de lo imposible, es decir, donde el sujeto fuerte ya no puede ver, sentir o palpar, comienza la contraexperiencia. Si se toma la noción kantiana de experiencia, el fenómeno saturado puede perfectamente llamarse contraexperiencia, pues siendo fenómeno, es imprevisible, inconmensurable, enceguedor e insoportable si seguimos el trasfondo de las categorías kantianas de cantidad, calidad, relación y modo. El fenómeno saturado como contraexperiencia no es constituido por el yo, sino que es quien constituye al sujeto como receptor y testigo del mismo fenómeno.

En los fenómenos saturados no hay otra cosa que perfecta donación, pues el sujeto desaparece como sujeto activo y no queda sino la pasibilidad. El hombre recibe algo que no proviene de sí mismo aunque es captado en su carne y lo recibe con tal radicalidad que lo trastorna. Es la plena manifestación del fenómeno saturado que implica inmediatamente la hermenéutica. La respuesta del sujeto pasivo a la donación es la respuesta expresada a través del lenguaje. Ahí está el nacimiento originario del lenguaje humano: la respuesta a la donación. Pero esta donación viene de afuera, de la diferencia, de una llamada que es anterior a una respuesta y este instante entre la llamada y la respuesta manifiesta la diferencia entre el sujeto receptor y la fuente de la llamada. Es una trascendencia radical, no metafísica. 

---

<sup>22</sup> Marion 1997.

## *Bibliografía*

- Adorno, T. y Max Horkheimer. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur, 1969.
- Arango, G. y Carlos Arboleda. "La constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra". *Ganarse el cielo defendiendo la religión*. Ed. Luis Javier Ortiz et al. Bogotá: Unibiblos, 2005. 87-156.
- Aubenque, Pierre. "Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque". *Le Néoplatonisme. Colloque International du CNRS*. Royaumont. París: Editions du CNRS, 1971. 101-109.
- Comte-Sponville, André. *La felicidad, desesperadamente*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.
- . *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.
- Ferry, Luc. *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris: Grasset, 1996.
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Freni, Salvatore. "La dimensione mistica nell'esperienza psicoanalitica". *Psychomedia Telematic Review*. 02 abr. 2001 <<http://www.psychomedia.it/pm/modther/integpst/freni.htm>>
- García de la Concha, Víctor. "Filología y mística: San Juan de la Cruz, llama de amor viva". *Conferencia en la Real Academia Española*. Madrid, 1992. 14 sep. 2006. <[http://www.rae.es/rae/gestores/gespub000001.nsf/\(voAnexos\) archE919665694A1FC11C1256C360034F775/\\$FILE/Gconcha.htm](http://www.rae.es/rae/gestores/gespub000001.nsf/(voAnexos) archE919665694A1FC11C1256C360034F775/$FILE/Gconcha.htm)>

Godzieba, Anthony J. "Ontotheology to excess: imagining god without being". *Theological Studies*. 56.1 (1995).

Hankey, Wayne John. "Le rôle du néoplatonisme dans les tentatives postmodernes d'échapper à l'onto-théologie". *Actes du XXVIIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux*. Eds. Luc Langlois y Jean-Marc Narbonne. Paris/Québec: Librairie Philosophique J. Vrin/Les Presses de l'Université Laval, 2000. 36-43.

———. "French Neoplatonism in the 20th Century". *Animus*. 4 (1999). 13 oct. 2006. <<http://www.swgc.mun.ca/animus/1999vol4/1999vol4.htm>>

Heidegger, Martín. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos- Biblioteca Internacional Heidegger. n. 62-80, 2006.

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

———. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1990.

———. "Identité et différence". *Questions I, coll. "Classiques de la philosophie"*. Paris: Gallimard, 1968.

———. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE, Siruela, 2006.

———. "Kant's thesis about being". *Southwestern Journal of Philosophy*. 4.3 (1973): 10-11.

Husserl, Edmund. *The Paris Lectures*. The Hague: Martinus Nijhoff Publisher, 1967.

Janicaud, Dominique. *The Theological Turn of French Phenomenology*. New York: Fordham University Press, 2000.

Kant, E. *Critique de la raison pure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

Lévinas, Emmanuele. *Di dio che viene all'idea*. Milán: Jaca Book, 1983.

Marcuse, Herbert. *Eros y Civilización*. México: Joaquín Mortiz, 1981.

Marion, Jean Luc. "El sujeto en última instancia". *Revista de Filosofía*. 6.10 (1993): 439-458.

———. "Filosofia e rivelazione". *Studia Patavina*. 36 (1989): 434.

———. *Étant donée. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: PUF, 1997.

Marx, Karl. *Manuscritos económicos políticos de 1844*. Madrid: Alianza, 1968.

———. *Sobre la cuestión judía*. 13 oct. 2006. <[www.marismoeducar.cl/sobre%20la%20cuestion%20judia%20me.htm](http://www.marismoeducar.cl/sobre%20la%20cuestion%20judia%20me.htm)>.

———. *The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*. 13 oct. 2006. <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/dr-theses/index.htm> 2000>.

Marx, K. y Federico Engels. *Obras Fundamentales*. Tomo I. México: FCE, 1982.

Mélich, Joan-Carles. "El fin de lo humano. ¿Cómo educar después del holocausto?". *Enrahonar*. (2000). 15 oct. 2005. <<http://www.bib.uab.es/pub/enrahonar/0211402Xn31p81.pdf>>.

Nault, François. "Qu'est-ce que dieu? Qu'est-ce que dieu?: a propos d'une insistence de Bernard de Clairvaux". *Religiologiques*. 18 (1998) Marges contemporaines de la religion. 27 oct. 2005. <<http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/18/18texte/18nault.html>>

Onfray, Michel. *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Anagrama: Barcelona, 2008.

———. *Tratado de ateología*. Anagrama: Barcelona, 2006.

Parsons, William B. *The Enigma of the Oceanic Feeling. Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism* Oxford. USA: Oxford University Press, 1999.

Pepa, Ruel F. "Nurturing the Imagination of Resistance: Some important views from contemporary philosophers". 13 oct. 2006. <[http://www.philosophos.com/philosophy\\_article\\_85.html](http://www.philosophos.com/philosophy_article_85.html)>

Pieterse, Hendrik. "Neopragmatism and the Christian Desire for a Transcendent God: Is a Meaningful Dialogue Possible?". *Essays in Philosophy*. 3.2 (2002). 13 oct. 2006. <<http://www.humboldt.edu/~essays/pieterse.html>>

Ramos, Jorge. *Un acceso filosófico a la noción mística de gracia en san Juan de la Cruz*. 13 oct. 2005. <<http://www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES/itam/estudio/letras28/notas1/notas1.html>>

Ricoeur, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970.

Rilke, Rainer María. *Cartas a un joven poeta. (Carta VI)*. 18 may. 2007 <<http://www.ciudadseva.com/textos/teoria/opin/rilke.htm>>

Vattimo, Gianni. *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós Studio, 1996.

Voltaire. "Poema sobre el desastre de Lisboa o examen de este axioma: todo está bien". *Desastres y Sociedad*. 4.6 (1996). 03 sep. 2005.  
<<http://www.desenredando.org/public/revistas/dys/rdys06/dys6-1.0-lyd.pdf>>