

Crítica a la tesis heideggeriana de reducción del Dios cristiano a la diferencia ontológica

Marcos Mancini / Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido el 05 de julio de 2017. Aceptado el 17 de noviembre de 2017.

> Resumen

A partir de la diferencia ontológica entre ser y ente Martin Heidegger realizará una crítica sagaz al concepto de Dios cristiano entendiéndolo como una mera consecuencia de la filosofía platónica-aristotélica la cual generó el olvido de la pregunta por el sentido del ser al reemplazarlo por un ente supremo causal al que denominaría Dios. Este proceder de la metafísica será denominado como onto-teo-logía. Con ella tendremos un discurso sobre Dios como un ente-cause que da existencia a la totalidad de los entes, siendo asimilado este Dios al Dios cristiano. Con lo cual, en M. Heidegger, el Dios cristiano tendrá una consideración entitativa y, por ende, estará siempre condicionado por el desocultamiento del ser.

Nuestra intención será realizar una crítica a la tesis heideggeriana del Dios cristiano reducido a la diferencia ontológica y su condicionamiento por el ser a partir de las posturas del filósofo francés Jean Luc Marion explicitadas en su obra *Dios sin el ser* (1982). Con J. L. Marion podremos constatar que el Dios cristiano puede ir más allá de la onto-teo-logía. El Dios bíblico denominado *agapé* es indiferente tanto a una diferencia óptica como a una diferencia ontológica. Y esa indiferencia permite la liberación del concepto de Dios del yugo del ser. A partir de ésta liberación, será Dios quien determine el Ser/ente, estableciendo a través de su propia donación una *distancia* irreductible con estos.

» *Heidegger, ser, Dios, Marion, agapé.*

> Abstract

Starting from the ontological difference between Being and beings, Martin Heidegger produced a startling critique of the concept of the Christian God, considering it as a mere consequence of Platonic-Aristotelian philosophy, which made us forget about the question of the meaning of Being. This metaphysical endeavor will be defined as onto-theo-logy, and will provide us with a discourse about God as a being-cause of the existence of the totality of beings. This discourse will be assimilated to the Christian God. In M. Heidegger, the Christian God will be considered as an entity and, because of that, He is conditioned by the revealing of Being.

Our intention is to produce a critique of the Heideggerian thesis of the Christian God as reduced to the ontological difference and conditioned by the Being, starting from the views of the French philosopher Jean Luc Marion expressed in his work *God without being* (1982). J. L. Marion shows us that the Christian God can go beyond onto-theo-logy. The Biblical God called *agapé* is indifferent to the ontic difference and to the ontological difference. This indifference allows the concept of God to be free from the ruling of the Being. From this liberation, God will determine Being/beings, creating an irreducible *distance* between them.

» *Heidegger, Being, God, Marion, agape.*

> Ser y Dios en Martin Heidegger

Diferencia ontológica entre ser y ente

La filosofía heideggeriana está atravesada por un concepto fundamental: el ser. Según Heidegger, el ser tendría su propia historia, que comienza en los pre-socráticos y continúa hasta el día de hoy con la imposición de la técnica como modo de ser del ente en su totalidad. La pregunta ontológica por el ser y su sentido representa la tarea fundamental de la filosofía como ontología fundamental. Sin embargo, la mencionada pregunta ha caído en el olvido. A partir de Platón comienza a ocultarse la diferencia ontológica entre ser y ente. El ser, al ser comprendido como el concepto más universal e indefinido, terminará sustituido por un ente supremo. Esta sustitución provocada por la metafísica nos llevará hacia el olvido del ser, esto es, el olvido de la diferencia ontológica entre ser y ente. “...la metafísica se ha mantenido originalmente en la diferencia del ser del ente, sin pensar nunca la diferencia como tal.” (Capell-Dumont, 2012: 70. Énfasis original). Con lo cual, será el mismo Heidegger quien volverá a preguntarse por el sentido del ser y su diferencia con el ente. En *Introducción a la metafísica* (1935) refiere taxativamente la necesidad de diferenciar el ser del ente: “¿Acaso son ambos lo mismo? ¿Son lo mismo el ente y su ser? ¡Hay que diferenciarlos!”. (2003a: 37). Y más abajo agrega: “¿cómo se diferencia el ser del ente?” (2003a: 37). En su obra principal *Ser y Tiempo* (1927) buscando desarrollar la pregunta por el ser, el filósofo alemán trata de dar una vaga definición del ser a través de su diferencia con el ente. Para ello señala: “*Aquello de que se pregunta* en la pregunta que se trata de desarrollar es el ser, aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello ‘sobre lo cual’ los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos. El ser de los entes no ‘es’ él mismo un ente.” (1951: 15. Énfasis original). Esta diferencia ontológica entre ser y ente parece fundamentarse en la capacidad del ser en determinar los entes en cuanto entes. En *De la esencia del fundamento* (1929) Heidegger señala: “Es el desvelamiento del ser el que hace posible por primera vez el carácter manifiesto de lo ente: su evidencia.” (Heidegger, 2000a: 115-116). Esto es algo que vuelve a repetir en *Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’* (1949): “Sea cual sea la interpretación que queramos darle a lo ente [...] lo ente en cuanto ente siempre aparece a la luz del ser.” (Heidegger, 2003b: 66). Pero Heidegger entiende que esta diferencia no es fácil de comprender por lo oscuro que es el término *ser*: “Pero, incluso esta diferencia sólo pensada es problemática, pues sigue siendo oscuro *qué es aquello* que se

deba pensar bajo el nombre de ‘ser.’” (2003a: 37-38. Énfasis original). Por ello nos dirá que sólo a partir de la comprensión pre-ontológica del ser¹ podemos tener una patencia del ente.

Ahora bien, ¿cómo llegamos a la comprensión del ser? A esta se llega por medio de lo que Heidegger denominará la pregunta ontológica: “La pregunta ontológica es la única que no pregunta nada *de ningún ente*, es la única que pregunta algo *de aquello que hace de todos los entes esto, entes...*” (Gaos, 1971: 21. Énfasis original). Nos dirá en *Ser y Tiempo* que, para responder la pregunta ontológica, primeramente, debemos hacer el análisis de aquel ente privilegiado que tendría la posibilidad de hacer tal pregunta. Este ente sería el *dasein* (ser-ahí), el cual es poseedor de ciertos *existenciaris* que permiten tener una comprensión del ser:

Cuando se vuelve problema la exégesis del sentido del ser, el ‘ser ahí’ no es sólo el ente al que hay que preguntar primariamente: es además el ente que en su ser se conduce en cada caso ya relativamente a *aquello* por lo que se pregunta en esta pregunta. La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una ‘tendencia de ser’ esencialmente inherente al ser del ‘ser ahí’ mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser. (Heidegger, 1951: 24 Énfasis original)

La ontología del *dasein* del hombre es lo que nos permitirá hablar de una ontología fundamental del ser. Como señala José Gaos: “La constitución del hombre en cuanto ente, la constitución *óntica* del hombre, el *ser* del hombre, es la condición de posibilidad —y de necesidad— de toda *ontología*, la de su ser o fundamental y la general o del ser en general.” (1971: 23. Énfasis original). Pero no es nuestra intención explicitar el análisis del *dasein*. Como es de público conocimiento, *Ser y Tiempo* es una obra inconclusa, ya que en ella Heidegger nunca pudo dar respuesta a la pregunta por el ser mismo, y sólo terminó agotándose en un mero análisis del *dasein*, el cual, a su vez, por dicha razón, también queda trunco. Sin embargo, queda explicitada aquí la pregunta conductora del pensamiento heideggeriano, como así también, la diferencia ontológica entre ser y ente. En esta tesis de la diferencia ontológica es donde se fundamentará la concepción del Dios cristiano como ente supremo.

El Dios de la metafísica onto-teológica

Heidegger analizará el concepto de Dios cristiano a partir de su crítica a la metafísica occidental. El filósofo alemán entiende a la metafísica con una constitución bimórfica dada entre la ontología y la teología². De ahí que la denomine como onto-teo-logía. En su obra *La constitución onto-teológica de la metafísica* (1957) Heidegger señala: “Y, sobre todo, la metafísica no es sólo lo uno o lo otro también,

¹ ¿Qué es la comprensión pre-ontológica del ser? En *De la esencia del fundamento* encontramos la respuesta: “La comprensión del ser [...] que ilumina y guía de antemano todo conducirse respecto a lo ente no es ni un captar el ser como tal ni mucho menos un concebir lo así captado [...] Por eso mismo, la comprensión del ser que todavía no ha llegado a concepto recibe el nombre de pre-ontológica o también ontológica en sentido amplio.” (Heidegger, 2000a: 116. Énfasis original). La comprensión pre-ontológica adviene como anterior a cualquier comprensión intelectual. Y esta comprensión no-intelectual la haría el hombre, el cual, a través de lo que Heidegger denomina el plexo de existenciaris, podrá comprender el ser como *ser-a-la-mano*. Solo a través del *ser-a-la-mano* el hombre puede tener una comprensión intelectual del ser. José Gaos lo señala de esta manera: “Radicalmente, [la comprensión pre-ontológica] no es ninguna comprensión en un sentido *intelectual*, sino que es una comprensión de un sentido más básico y decisivo que todo lo intelectual. El hombre es un ente cuyo *ser* consiste en *irle éste* [...] Nuestro ser consiste, radicalmente, en este tener que tomar o prender en nuestras manos, por decirlo así, nuestro ser mismo, para ser. Éste es el sentido radical de la humana ‘comprensión’ del ser. Y es, justo, porque el hombre, en cuanto ente u onticamente, tiene que ‘comprender’ *así* su ser, por lo que lo ‘comprende’ *pre-ontológicamente* en general y por lo que se ha esforzado y debe volver a esforzarse por ‘comprenderlo’ *ontológicamente*.” (1971: 22-23. Énfasis original).

² Capelle-Dumont señala sobre esta bifurcación metafísica: “Allí donde ella busca los rasgos más generales del ente, la metafísica debe ser llamada ‘ontología’; allí donde busca la razón del ser del ente [...] la metafísica debe ser llamada ‘teología’: ‘Según su esencia, ella es a la vez ontología —en sentido restringido— y teología.’” (2012: 70).

sino que, antes bien, la metafísica es teo-lógica porque es onto-lógica: es esto porque es aquello.” (1988: 131). El objetivo de la metafísica onto-teológica es la de encontrar un fundamento causal a los entes. Este fundamento para la metafísica sería el ser.³ Pero debido al olvido de la diferencia ontológica la metafísica confunde, como ya mencionamos, al ser con un ente y, a partir de esto, establece un ente supremo como fundamento y causa de la totalidad de los entes. Esta confusión nace en la filosofía platónica-aristotélica donde éste ente supremo es denominado Dios. Capelle-Dumont señala:

El movimiento de pensamiento platónico, dado que se orienta hacia un ‘más allá’ [...] conduce hacia la Idea suprema, causa primera y universal [...] Ahora bien, es esta causa suprema a la que Platón y luego Aristóteles denominan Dios (2012: 69).

Dios como causa y fundamento de los entes se genera a partir de la forma ambigua en que se da el desocultamiento del ser en la metafísica, esto es, como lo más universal (ontología) y como lo más supremo (teología):

Desde la interpretación del ser como *idea* (idea), el pensar con relación al ser del ente es metafísico, y la metafísica es teológica. Teología significa aquí la interpretación de la ‘causa’ del ente como Dios y el desplazamiento del ser a esa causa que en sí contiene al ser y de sí lo despide, porque ella es lo más entitativo del ente (Heidegger, 2007: 298).

Con la onto-teo-logía tendremos un discurso filosófico sobre un Dios-causa. Esta *ciencia filosófica*⁴ Heidegger la denominará *teología*: “La filosofía primera es también, como ontología, la teología de lo verdaderamente ente. Sería más exacto llamarla teología. La ciencia de lo ente como tal es, en sí, onto-teológica.” (1998: 146). Jean Luc Marion en *Dios sin el ser* señala sobre esta *teología*: “El discurso teológico sobre ‘Dios’, o sobre cualquier otro ente por excelencia, depende de la filosofía, y más exactamente de la onto-teo-logía que determina su carácter metafísico.” (2010: 102). La función de la ciencia *teológica* es la demostración de la existencia de este Dios causal, totalmente abstracto y alejado de la realidad humana. Este Dios de la onto-teo-logía es el que Heidegger denominará como *causa sui*:

Esta es la causa en tanto que Causa sui. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios (1988: 153).

³ Desde *Ser y tiempo* (§ 1-3), Heidegger buscó desasociar la cuestión del ser con un fundamento. El ser esta más allá de un fundamento. El ser es abismo. Un fondo sin fondo (*Ab-grund*). No es algo en sí o una entidad absoluta. Con lo cual, el ser no puede establecerse como fundamento de lo ente tal como pretende la metafísica. En *De la esencia del fundamento* Heidegger busca definir el concepto de fundamento a partir de la diferencia ontológica. Aquí el fundamento-abismo (*Ab-grund*) que sería el ser, tiene una consideración ontológica y, por ende, más allá de lo óntico. Sin embargo, para llegar a comprender este fundamento-abismo se debe partir de lo ente, el cual es trascendido por el *dasein*. El ser como fundamento-abismo radica en la libertad que encuentra el *dasein* al trascender el ente en su totalidad. En la nota al pie n° 19 de la 1° edición de 1929 Heidegger señala: “[...] en donde y cuando hay ente, allí hay fundamento, es decir, en donde hay ser, hay *fundamentación*. ¿De qué esencia es el ser desde el momento en que le pertenece la fundamentación? ¿Y qué quiere decir aquí fundamentación, cómo hay que entender el ‘pertener’, cómo se transforma de acuerdo con los modos de ser? ¿En dónde reside la necesidad de la fundamentación? En el abismo [*Ab-grund*] y en la ausencia de fundamento [*Un-grund*]. ¿Y dónde está esto? En el ser-aquí [*Dasein*].” (2000a: 112. Énfasis original).

Sin embargo, esta interpretación de pensar al ser a través del ente podría inducirnos a creer, en primer lugar, sobre una cierta dependencia del ser para con un ente, en este caso, el *dasein* y, en segundo lugar, de entender el ser como un *en sí* o un súper-ente. Con lo cual, en escritos posteriores como *Aportes a la filosofía. acerca del evento* (1936/38), Heidegger tratará de desarrollar el ser como *Ereignis*, radicalizando cualquier consideración óntica que se pudiera tener del ser y, acentuando aún más la diferencia ontológica entre ser y ente. El teólogo español Modesto Berciano señala sobre esto: “De ahí que el ser (*Seyn*), esa especie de ser en sí, no sea tal, sino que sea evento [*Ereignis*], acaecer, acto de acaecer. Así, el fundamento no estaría en ‘algo’ sino en un acaecer que quiere escapar de toda comprensión óntica. La apertura del acaecer viene a ser el primer fundamento, el primer ‘lugar’ en el que aparece algo, en el que es dado algo. Un fundamento en el que se da el primer proyecto, pero que él mismo es proyectado o acaecido.” (2001: 12).

⁴ Esta *ciencia filosófica* debe entenderse como la metafísica y/o filosofía del olvido de la diferencia ontológica. Esta filosofía no se pregunta por el sentido del ser, sino que, confunde el ser con un ente supremo. La filosofía que pregunta por el sentido del ser será la filosofía como ontología fundamental.

Para Heidegger, este Dios como *causa sui* se lo debe identificar con el Dios cristiano, con lo cual, el pensamiento cristiano sería una consecuencia de la onto-teo-logía, la cual a través de su determinación de lo ente, permitió que la teología cristiana tradicional⁵ se apoderará del pensamiento griego:

Por tanto, el carácter teológico de la ontología no se debe a que la metafísica griega fuera adoptada más tarde por la teología eclesiástica del cristianismo y deformada por ella. Se debe más bien a que desde muy temprano lo ente se ha descubierto como ente. Este desocultamiento de lo ente fue el que hizo posible que la teología cristiana se apoderase de la filosofía griega (2003b: 86).

Una de las justificaciones que encuentra Heidegger para identificar el Dios causal de la onto-teo-logía con el Dios cristiano es con el concepto de *summum bonum* de Tomas de Aquino, donde el *bonum*, no tendría significado moral o valorativo, sino que equivaldría al concepto de *causa*:

En la proposición '*Deus est summum bonum*' no se halla, por lo tanto, una caracterización moral o incluso una idea de 'valor', sino que el nombre '*summum bonum*' es la más pura expresión de la causalidad propia de lo real efectivo puro, de conformidad con su llevar a efecto la consistencia de todo lo que posee consistencia (2000c: 340)

Debido a la tesis de la diferencia ontológica, el Dios cristiano poseería un carácter entitativo y, por ende, como todo ente debe ser determinado por el ser. Esto es lo que ha llevado a Capelle-Dumont (2012: 119-158) a denominar la relación entre ser y Dios en Heidegger como la cuestión del Ser a Dios, donde el ser es —hablando en un lenguaje metafísico— la condición de posibilidad de lo divino:

Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que debe nombrar la palabra 'Dios' (Heidegger, 2000d: 70).

⁵ La teología cristiana tradicional, según Heidegger, pertenece a la metafísica onto-teológica. Ella es metafísica disfrazada de dogmas cristianos. Esta tesis se sustenta en la temprana interpretación que tiene Heidegger sobre la teología. ¿Qué entiende estrictamente el pensador alemán por teología cristiana? La función de la teología debe ser solamente analizar la experiencia de la fe en Cristo, que sería el modo *existencial* del *dasein* cristiano. La teología cristiana es una ciencia de la fe, y como ciencia de la fe es una ciencia positiva. La positividad de la teología reside en lo que Heidegger denomina la cristiandad (*Christlichkeit*). Con el concepto de cristiandad, buscará contrarrestar a la teología cristiana producto de la metafísica onto-teológica la cual desnaturalizó la fe cristiana original. Cuestión que había señalado con la *crisis de los fundamentos* en *Ser y Tiempo* (§ 3) y que tiene una clara influencia en la *Teología de la Cruz* de Lutero.

A pesar de ser una ciencia óntica, la teología cristiana es autónoma de la filosofía como ciencia ontológica. "La teología cristiana está fundada, primera y principalmente, por la fe, y solo en ella toma los recursos propios de su metodología." (Capelle-Dumont, 2012: 41). Sin embargo, Heidegger busca establecer una relación entre ambas ciencias, mostrando cierta necesidad de la teología para con la filosofía. Capelle-Dumont señala: "La teología necesita de la filosofía, pero no para develar su propio *Positum* —la cristiandad—, sino para que los conceptos fundamentales que utiliza sean 'corregidos' por la filosofía." (2012: 41). Según Heidegger, la función *correctiva* de la filosofía vendría a ser dada por la analítica del *dasein* sobre ciertos conceptos teológicos, ya que "[...] todos los conceptos teológicos encierran dentro de sí de manera necesaria esa comprensión del ser que el *Dasein* humano tiene de por sí desde el momento en que existe en general." (Heidegger, 2000b: 63). Esta corrección es solo una *indicación formal* que realiza la filosofía sobre la teología. Esto no debe entenderse como un *encadenamiento* de ésta con aquella sino como una *liberación*. (Greisch, 2010: 62-64). La filosofía no incide directamente sobre los contenidos propiamente teológicos, sino que los *reconduce* para que se expresen de manera más plena. (Capelle-Dumont, 2012: 43-44).

A pesar de esta fina colaboración que existiría entre la teología de la fe y la filosofía como ontología fundamental, Heidegger paradójicamente nos habla de un enfrentamiento hostil entre ambas. Según el filósofo alemán, la fe como forma de *existencia* que caracteriza a la teología, se enfrenta como "enemigo mortal [*Todfeind*] del pensamiento filosófico" (Heidegger, 2000b: 65). ¿Cuáles son los motivos de este enfrentamiento? Básicamente, la Revelación bíblica en la cual deposita su fe el cristiano, le impediría a éste hacerse la pregunta por la diferencia ontológica entre ser y ente, ya que, el ser para el creyente es Dios y, el ente, lo creado por este Dios (*omne ens est ens creatum*). El cristiano que quiera realizar la pregunta fundamental por el ser debería abandonar o suspender su postura de creyente. Al no abandonarla, entonces, a los ojos de la teología, la filosofía se convierte en una necesidad. No hay posibilidad de conciliación en ellas. Hablar de una *filosofía cristiana* es una contradicción: "[...] es un hierro de madera [*Hölzernes Eisen*] y un malentendido." (Heidegger, 2003a: 17). La filosofía deberá centrarse en la cuestión del ser como ciencia ontológica, mientras que la teología, como ciencia óntica, se concentrará en el hecho fáctico de la fe en Cristo. Con lo cual, en el pensador alemán, la relación entre filosofía y teología termina siendo ambigua y oscura.

Sin embargo, a partir de esta interpretación, Heidegger excluye los conceptos de *ser* y *Dios* de la teología cristiana. Ya que el *ser* pertenece específicamente al dominio de la filosofía como ontología fundamental. Mientras que *Dios* como *causa sui* es un concepto de la *teología* fundamentado en la filosofía griega que busca la razón del ente en cuanto ente. Sin estos dos conceptos la teología cristiana quedaría purificada de la metafísica onto-teológica.

Esta tesis heideggeriana de constituir a Dios por medio del ser es señalada por Jean Luc Marion, cuando nos habla de una *pantalla* del ser que aprisiona a Dios:

Toda posibilidad no metafísica de 'Dios' se encuentra gobernada de entrada por la tesis [...] del Ser que lo acogerá sólo como un ente. El Ser ofrece de antemano la pantalla en la que se proyectaría y aparecería todo 'Dios' que quisiera constituirse. [...] ¿Se trata, pues, de constituirse como ente de/en el Ser, tal y como uno se constituye prisionero —literalmente— 'el prisionero divino' del Ser? (2010: 110).

Para Heidegger la consideración entitativa de Dios se aplica para cualquier tipo de teología cristiana, sea la positiva o la negativa. Ninguna escapa a la diferencia ontológica. Más allá de los nombres que utilizan para conocer a Dios o calificarlo como incognoscible, ellas estarían fundamentadas en la onto-teo-logía. Modesto Berciano señala:

Este contexto de la fenomenología y sobre todo de diferencia ontológica, se opondrían no sólo a la teología natural tradicional, sino también a la teología negativa, donde siempre se ha afirmado la realidad entitativa de Dios, aunque se haya afirmado la imposibilidad de un discurso de la razón sobre Él (2005: 17).

Según Marion, esto nos lleva a decir que incluso el mismo Cristo, Dios de los cristianos, sería considerado un ente subordinado a la pregunta por el ser:

[...] ¿el nombre de Dios, cruzado porque se crucifica, depende del Ser? [...] hablamos del Dios tachado con una cruz, puesto que se revela por medio de su crucifixión, el Dios revelado por, en y como Cristo. [...] Ahora bien —y hay que dejarse sorprender—, para Heidegger, incluso *este* Dios sigue siendo lo suficientemente 'Dios' como para tomar su nombre del Ser (Marion, 2010: 112. Énfasis original).

Con lo cual, para Heidegger, el ser tiene una preeminencia ontológica sobre Dios: "Más inquietante que la falta de Dios, por ser más esenciante y más antiguo, es el destino del ser [...]" (2000c: 321). Se diferencia no solo de la metafísica onto-teológica, sino también de la teología positiva que identificaba estos dos conceptos en una conjunción (Ser y Dios). Por eso, ante la pregunta explícita sobre una posible identificación entre ser y Dios, Heidegger señala en un seminario de Zúrich de 1951:

Ser y Dios no son idénticos y yo nunca intentaría pensar la esencia de Dios por medio del ser. [...] Aun si tuviera que poner por escrito una teología [...] el término 'ser' no podría intervenir allí en ningún caso. La fe no necesita del pensamiento del ser. Cuando recurre a él, ya no es más fe. [...] No podría mostrarme más reservado ante toda tentativa de emplear el ser para determinar teológicamente que Dios es Dios. [...] Creo que el ser nunca puede ser pensado en la raíz y como esencia de Dios (2010: 98-99).⁶

Confundir al ser con Dios es pensar la ontología a partir de la teología. Confusión que no ayuda a pensar correctamente ni al ser ni a Dios. La premisa de Heidegger es que estos dos conceptos no pueden identificarse debido a que el ser no es ni un ente, ni un fundamento.

⁶ Citado en la 1° ed. en español (2010) de *Dios sin el ser* de Jean Luc Marion, editorial Ellago.

El ser es *a-bismo* (sin-fundamento [*Abgrund*]) y *olvido* y, por ende, no sólo supera cualquier consideración óptica, sino que la fundamenta en su *abismosidad*:⁷

Pero el a-bismo es también antes la esencia originaria del fundamento, de su fundar, *de la esencia de la verdad*. ¿Qué es el a-bismo? ¿Cuál es su manera de fundar? El a-bismo es estar-ausente de fundamento. ¿Y qué es el fundamento? Es el acoger-que se oculta [...] (Heidegger, 2006a: 303. Énfasis original).

El ser —sobre todo en el *segundo* Heidegger— es identificado con el *Ereignis* (evento-apropiador). Según el filósofo de Messkirch, el ser se hace presente permitiendo determinar al ente con su presencia. Este hacerse presente del ser como presencia es lo que debe entenderse por evento-apropiador. Pero el evento-apropiador es sólo *acaecimiento*, y no un resultado. Heidegger encuentra en el *Ereignis* una manera para que el ser no sea referido a partir del ente tal como lo hace la onto-teo-logía. En *Carta sobre el humanismo* (1946) señala este carácter no-óptico y su diferencia con Dios:

Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser 'es' el mismo. [...] El 'ser' no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser esta esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea este una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios (2000d: 39).

La definición del ser como *Ereignis* y su diferencia ontológica con el ente, excluye la posibilidad de una teología natural *implícita* en Heidegger, la cual según algunos filósofos y teólogos católicos debería estar presente para así evitar aciertas aporías en su pensamiento.⁸ Modesto Berciano contrario a esta posición señala:

En el contexto de *Ser y tiempo*, Heidegger no logra llegar al sentido del ser y ha quedado la duda de si el ser, todavía visto como fundamento, no sustituiría a la idea de Dios. Esto no parece aceptable en Heidegger. El ser es ontológicamente diferente del ente; y este concepto de diferencia ontológica se acentúa más de manera explícita en *La esencia del fundamento*, donde el ser es considerado como fundamento-abismo. Verdad es que Heidegger no llega a la comprensión del sentido del ser y que permanece siempre el misterio del mismo. Pero la posibilidad de una teología natural quedaría excluida sobre todo por el concepto de diferencia ontológica (2005: 16-17).

En conclusión. El Dios de la metafísica onto-teológica, causa y fundamento de todos los entes es identificado con el Dios cristiano. A partir del olvido de la diferencia ontológica en la filosofía platónico-aristotélica, un ente supremo se confunde con el ser, y es denominado Dios. Según Heidegger, sólo a través del ser podemos determinar la esencia de lo divino, ya que lo divino no puede escapar de una consideración óptica. Con lo cual, el Dios cristiano también quedaría encerrado en la diferencia ontológica y subordinado a la pregunta por el ser.

⁷ Esta tesis heideggeriana del ser como *a-bismo* y *olvido* aparece, especialmente, en la ya mencionada *Aportes a la filosofía. Acerca del evento y Meditación* (tomo 65 y 66 respectivamente de las *Obras Completas* de Heidegger editadas por F. W. von Hermann). En el parágrafo 68 de *Meditación* Heidegger señala sobre la identificación *olvido*, *a-bismo* y ser, y como esta relación otorga al hombre el fundamento de *sí mismo*: "Es olvido abismoso [...] Lo que en él permanece olvidado [...] es en primer lugar aquello que *permanentemente* es conservado en la comprensión de ser y ante todo tiene que permanecer custodiado en una singular conservación, de modo que esto conservado en su conservabilidad da al hombre en general el fundamento sobre el cual, con instancia, en medio de un claro del ente, relacionándose con éste, en el soportar este claro puede sostenerse, para así ser un *sí mismo*." (2006b: 189. Énfasis original).

⁸ Entre ellos podemos encontrar los nombres de Max Müller, J., Möller, B. Welte, G. Siewerth, J. B. Lotz, K. Rahner, E. Coreth, G. Krüger, W. Schulz, W. Weischedel, etc. En términos generales, creen poder ver reflexiones sobre la cuestión de Dios a partir de la interpretación heideggeriana sobre el ser.

> Jean Luc Marion y el Dios cristiano como agapé

¿En qué se fundamenta la tesis heideggeriana de encerrar a Dios dentro de la diferencia ontológica, considerándolo un ente que debe ser determinado por el ser para así obtener su esencia? Jean Luc Marion en su libro *Dios sin el ser* también se lo pregunta:

Pero, ¿va de suyo que Dios tenga que ser y, en consecuencia, ser en tanto que ente [...] para darse como Dios? ¿De dónde viene que el Ser se encuentre admitido sin cuestionamiento alguno como el templo abierto de antemano (o cerrado) a toda teofanía pasada o por venir? Y, al contrario, ¿no se podría incluso sospechar que el templo del Ser, por definición y axioma del pensamiento del Ser como tal, no puede en ningún sentido ni recorrer, ni apelar, ni admitir, ni prometer *sea* lo que sea respecto a lo que no habría ni siquiera que nombrar —Dios? (2010: 76).

Estos interrogantes nos llevan a pensar si es posible un pensamiento sobre Dios fuera de la diferencia ontológica y, como se daría tal pensamiento. Según Marion, tal pensamiento sería *impensable*. Pero *impensable* aquí no tiene una connotación negativa. Por el contrario, con *impensable* se busca señalar la única manera que tendríamos de pensar a Dios:

Pues lo impensable no tiene aquí ninguna acepción provisional o negativa: indispensable, en efecto, lo impensable ofrece el único rostro criticado de aquél que se trata de pensar. De Dios, admitamos claramente que no podemos pensarlo más que bajo la figura de lo impensable [...] Lo impensable, por el contrario, tomado como tal, depende de Dios mismo y lo caracteriza como el aura de su advenimiento, la gloria de su insistencia, el estallido de su retiro. Lo impensable determina a Dios con el sello de su definitiva indeterminación para todo pensamiento creado y finito (Marion, 2010: 78).

Según el pensador francés, lo *impensable* en Dios debemos graficarlo con la tachadura sobre su nombre (Dios) que simbolizaría, no tanto su desaparición como concepto, sino un *exceso* de nuestro pensamiento, que el Dios *impensable* satura y critica.

Ahora bien, como ya mencionamos, Heidegger identifica el Dios de la onto-teo-logía con el Dios cristiano. ¿De dónde proviene esta insistencia de asimilar el Dios causal de la onto-teo-logía con el Dios cristiano cuando varios pensadores, entre ellos Santo Tomas, nos hablan que la propiedad causal de Dios es un nombre más que no alcanza para describir su realidad infinita? Capelle-Dumont, analizando el concepto de *ser* y *causa* en Santo Tomas, señala:

El vocablo *esse* no designa a Dios en su Deidad; su elección no resulta más de una 'conveniencia' por la cual Dios puede ser llamado partir del mejor y más notable de sus efectos, que es el ser mismo. Dios no es llamado 'ser', 'causa', más que en la relación instituida por Él con aquello de lo cual Él es el 'ser', la 'causa'. De este modo, es 'en sí mismo infinitamente más que (la) causa (de los efectos), y para aquello que es absolutamente en sí mismo no tenemos nombre' (2012: 109).

Esto nos lleva a preguntarnos: ¿acaso no hay también la posibilidad de un pensamiento sobre el Dios *cristiano* fuera de la diferencia ontológica? ¿Y qué relación tendría este Dios cristiano con el Dios *impensable* de Marion anteriormente descrito? Según Marion, este Dios *impensable* es el mismo Dios cristiano. Y este Dios cristiano debe denominarse *agapé* (amor). "Sin embargo, ¿qué

nombre, qué concepto y qué signo podemos entonces practicar? Sólo uno, sin duda, el amor, o como se lo quiera llamar, tal y como propone San Juan —‘Dios [es] *agapé*.’ (Marion, 2010: 79).

¿Qué características comporta este *agapé*? El *agapé* en Dios tendría dos rasgos. El primer rasgo es que se da sin contemplaciones, aunque ese don otorgado no sea recibido por nadie. Por ende, éste don no depende de la aceptación del hombre. En esa donación, el donador coincide con su don, sin ningún límite o restricción. A partir de éste don es que Dios puede escapar a una reducción idolátrica:

Si, por el contrario, Dios no es porque Él no tiene que ser, sino que ama, entonces, por definición, ninguna condición puede ya restringir su iniciativa, su amplitud ni su éxtasis. El amor ama sin condición, por el simple hecho de que ama. [...] Ninguna negación repele ni limita lo que, para darse, no espera la menor acogida, ni exige la menor consideración. [...] el hombre, en tanto que interlocutor del amor, no tiene que pretender procurarle una ‘morada divina’ [...] sino que sólo tiene pura y simplemente que aceptarlo. [...] De este modo, ninguna mención decide idolátricamente sobre la posibilidad o imposibilidad de un acceso a y de ‘Dios’ (Marion, 2010: 79-80).

La idolatría para con Dios significa reducir su esencia divina a algo superior a éste, condicionándolo tal como sucede con el ser heideggeriano. “[...] pues la idolatría [...] sólo se ejerce mediante condiciones de posibilidad [...] que intentan procurar a ‘Dios’ un lugar digno de él [...]” (Marion, 2010: 79). Pensar a Dios como *agapé* impide su reducción a un ídolo y, por ende, impide encerrar su esencia en un concepto. Y aquí aparece el segundo rasgo del *agapé*: su no-comprensión. El amor de Dios se dona, abandonándose y transgrediendo incluso los límites de su propia donación, transfiriéndose fuera de sí mismo y fuera de toda comprensión humana. De ahí que Dios como *agapé* resulte *impensable*.⁹

Según Marion, este Dios como *agapé* tiene la posibilidad de superar la diferencia ontológica y liberarse del yugo del ser. “Semejante exigencia [Dios como *agapé*] rebasa el límite de un concepto —incluso el de la metafísica en su onto-teo-logía—, pero también el límite de cualquier otra condición —incluso la del ser concebido en la diferencia ontológica.” (2010: 81). ¿Cómo escaparía este Dios como *agapé* a la diferencia ontológica? La liberación de Dios para con el Ser se haría marcando una *distancia* con éste último, colocando a Dios más allá del *juego* del ser y el ente. Con lo cual, Marion se propone atacar el punto central de la tesis heideggeriana:

¿Puede el *agapé* manifestarse sin pasar por el Ser y, si no puede determinar el Ser como uno de sus modos —propios—, puede al menos marcar su distancia respecto a él? [...] Lo que hace falta sobre todo es mostrar concretamente cómo el Dios que se da como *agapé* marca su separación respecto al Ser y, por tanto, primeramente, respecto al juego del ente como tal (Marion, 2010: 126).

⁹ Ahora bien, si Dios como amor es incomprensible, ¿qué pensamiento puede recibir y aprehender este amor? Ha de ser un pensamiento amante, que recibe en éxtasis el amor de su amante, pero que no lo aprehende conceptualmente, ya que el *agapé* excede todo conocimiento: “Pero un don, que se da para siempre, solo puede pensarse mediante un pensamiento que se dá al don que está por pensar. Solo un pensamiento que se da puede donarse a un don para el pensamiento. Pero, para el pensamiento, ¿qué es darse sino amar?” (Marion, 2010: 81). Este pensamiento amante que se opone a una reducción de Dios como un objeto conceptual, se constata en la mayoría de los místicos cristianos. En la *Noche oscura* de San Juan de la Cruz podemos apreciar esa inefabilidad divina. Dios aquí se muestra como un Absoluto que se impone al hombre más allá de la imagen que éste puede hacerse de Aquel. El teólogo español Olegario González de Cardedal señala esto ello: “Dios aquí se dará a conocer como Dios divino y no solo como el Dios del hombre y a su medida. [...] Dios es aceptado entonces no por lo que es para nosotros sino por lo que él es en sí mismo.” (1998: 172. Énfasis original).

Esta liberación de Dios significaría *desbaratar* la diferencia ontológica, colocando el Ser en un *juego* distinto de ésta. Desbaratar significa: "...jugar *sin* la diferencia ontológica." (Marion, 2010: 127. Énfasis original). Hay que aclarar que este desbaratamiento de la diferencia ontológica no significa la confusión metafísica señalada por Heidegger donde se reemplaza el ser por un ente supremo, olvidando la pregunta por su diferencia. Señala Marion: "Para nosotros, se trata de algo muy diferente: jugar con el Ser sin la diferencia ontológica, para desbaratar su juego, requiere desalojarlo de la diferencia ontológica." (2010: 128). Y más abajo añade: "...jugar sin la (regla de la) diferencia ontológica implicaría que otra regla interviniera para garantizar la regla del juego y, sólo así, desbaratarlo." (2010: 128). Hay que buscar una diferencia *indiferente* a la diferencia ontológica para así desbaratarla y distorsionarla. De esta manera, el ente no se reconduciría a la instancia del Ser, sino a una instancia superior.

¿En dónde podemos encontrar esa instancia de una diferencia *indiferente* a la diferencia ontológica? En la Revelación bíblica: "La revelación [...] no puede confundirse ni someterse al pensamiento filosófico de 'Dios' como ente' [...] El Dios que se revela no tiene nada en común [...] con el 'Dios' de los filósofos, de los sabios, y eventualmente, del poeta." (Marion, 2010: 85). La Revelación bíblica ignora la diferencia ontológica y la pregunta por el ser, sin embargo, ella nos habla sobre la enticidad de los entes y los no-entes. Esto se ve reflejado en dos textos bíblicos citados por Marion: *Romanos* 4: 17¹⁰ donde se refiere a Abraham como padre de todos los hombres y, *I Corintios* 1: 26-29¹¹ donde San Pablo opone la sabiduría del mundo a la sabiduría de Dios. En el primer texto podemos apreciar la *llamada de Dios* sobre los entes y no-entes. Podríamos decir que Dios produce con su llamada una *vitalización* de los no-entes, convirtiendo la esencia de estos al transformarlos en entes. Señala Marion sobre el citado versículo de la Epístola de los Romanos: "Dios llama. Llama y recurre a su propia indiferencia frente a la diferencia entre ente y no-ente." (2010: 132). Y añade: "... de tal manera que la llamada no sólo llama a los no-entes para que devengan entes [...] sino que llama a los no-entes como si fueran entes." (2010: 132). Vemos que la diferencia *óptica* entre entes y no-entes resulta indiferente frente a la llamada de Dios, ya que, a través de la llamada, los no-entes aparecen *como si* fueran entes:

La diferencia óptica entre el ente y el no-ente interviene claramente, situada a la sombra del kerigma; sin embargo, ella no funciona según las normas del ente, sino según los operadores (fe, llamada, como si) que, lejos de fundirse en esa diferencia óptica, la hacen parecer indiferente, dejándola del todo intacta (Marion, 2010: 132-133).

Con lo cual, Marion se propone señalar si esta indiferencia a la diferencia *óptica* entre los entes y no-entes, afecta a la diferencia *ontológica* entre Ser y ente. Para esto se remite al texto de los *Corintios*. En éste se vuelve a repetir la indiferencia de Dios frente a la diferencia *óptica* entre los entes: para Dios, con su llamada, lo que es no-ente es *como si* fuese ente. Sin embargo, la indiferencia aquí se manifiesta de una segunda manera: lo que es, puede ser para Dios, *como si*

¹⁰ "[...] Te he constituido padre de muchas naciones: padre nuestro delante de Aquel a quien creyó, de Dios que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean." (Traducción de la edición española de la *Biblia de Jerusalén* [1967], basada en la versión original francesa *Bible de Jérusalem* [1956] publicada bajo la dirección de la *Escuela bíblica y arqueológica francesa de Jerusalén*).

¹¹ "¡Mirad, hermanos, ¡quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. Para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios. De él os viene que estéis en Cristo Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención, a fin de que, como dice la Escritura: *El que se gloríe, gloríese en el Señor.*"

no fuera. Con lo cual, el ente, se puede descubrir ahora cómo no-ente. “Tal y como *Romanos 4, 17* señalaba una sola forma de indiferencia respecto a la diferencia óptica [...] este texto muestra operando simultáneamente en dos direcciones: del no-ente al ente, del ente al no-ente.” (Marion, 2010: 134). Dios produce una inversión del mundo, pero esta inversión no es una destrucción óptica, sino una derogación, donde se decreta como nula cualquier consideración que el mundo pueda tener sobre los entes.

Esta *reversibilidad* de los entes en la *llamada de Dios* (sabiduría divina) tiene que ver con el efecto que produce sobre la *sabiduría del mundo* (filosofía). La sabiduría de Dios, al contradecir la filosofía con su indiferencia, la enloquece. Este enloquecimiento sobre la filosofía que señala el texto paulino se aplica también sobre el ente. “Enloquecer el ente significaría, por tanto, nada menos que: volverlo loco liberándolo del Ser. [...] sustraer al ente de aquello por lo cual es, el Ser, desplegar el ente fuera de su único y universal sentido, que *es*.” (Marion, 2010: 136). Al estar el ente enloquecido por la indiferencia de Dios, queda desvinculado del Ser y de su diferencia ontológica. Con lo cual, la indiferencia de Dios a la diferencia *óptica*, también se aplica a la diferencia *ontológica* entre Ser y ente.

El enloquecimiento de la ‘sabiduría del mundo’ (filosofía) mediante la ‘sabiduría de Dios’ se cumple en una distorsión del pliegue del ente/Ser, determinando así el ente sin recurrir al Ser: indiferencia respecto a la diferencia óptica, pero también respecto a la diferencia ontológica (Marion, 2010: 136).

Con ello, podemos ver que hay otra instancia diferente del Ser a la cual el ente puede remitirse. ¿Cuál es esta instancia? “Preguntamos, pues: ¿a qué juego juega el ente cuando desbarata el juego de la diferencia que los inscribe en el Ser?” (Marion, 2010: 140). Esta instancia y este juego será la donación de Dios. “Y, llegados a este punto, podemos incluso perfilar mucho más el juego que, indiferente a la indiferencia ontológica, desbarata así el ente del Ser: el don. El don [...] *da* el Ser/ente.” (2010: 146. Énfasis original). Este don es graficado por Marion a través de la parábola del hijo prodigo en Lucas 15, 12-32. Aquí vemos que la donación hecha por el padre a sus hijos es un don otorgado sin cesar eternamente, pero es una concesión, concesión que los hijos, en primera instancia no quieren aceptar, porque quieren un bien (*ousia*) sin deberle nada al padre. Es en la concesión del don donde Marion encuentra la instancia de liberación del ente para con el Ser:

En algunos textos, la revelación bíblica ofrece el surgimiento de cierta indiferencia del ente respecto al Ser; así, el ente sólo se puede despreocupar del Ser desbaratando la diferencia ontológica y sólo la desbarata en la medida en que otra instancia lo distorsiona, primeramente: el don. [...] Abrir el Ser/ente a la instancia de un don implica, cuando menos, que el don pueda decidir (sobre) el Ser/ente. O, dicho de otra manera, que el don no se exponga según el Ser/ente, sino que el Ser/ente, se dé según el don. *El don libra el Ser/ente* (Marion, 2010: 147. Énfasis original)

La instancia del don es anterior al Ser/ente, ya que el don abre la *distancia* entre lo donado (Ser/ente) y el donador (Dios).¹² Este Dios no es ser o un ente. Este Dios solo se dedica a *dar*.

12 La idea de establecer una *distancia* entre el donador y lo donado y, que ese donador sea Dios, puede llegar a interpretarse como un retorno al Dios- causa de la onto-teo-logía criticado por Heidegger. Marion da cuenta de esta problemática: “¿No nos estamos condenando a regresar al punto en el que el otro término de la distancia aparecerá, si no como una causa, al menos como un ente que, a título de ‘creador’, daría el Ser/ente?” (2010: 151). Sin embargo, esta pregunta se resuelve con la comprensión del significado de don que propone Marion.

Según el francés, tenemos dos acepciones de don: como *apropiación* o como *distancia*. El don como *apropiación* sería el *Ereignis* de Heidegger. Aquí el don aparece junto con el Ser/ente, donde se deja en suspenso y misterio al donador, ya que explicitarlo puede implicar, según Heidegger, un regreso

Sin embargo, este Dios permanece *impensable*. Su donación es su única huella accesible. Este Dios *impensable* es el Dios como *agapé*. “En la distancia, sólo el *agapé* puede abrir la donación de cada cosa sobre la tierra, en los infiernos y en los cielos, porque sólo el *agapé*, por definición, ni se conoce ni es -sino que (se) da.” (Marion, 2010: 152). Concluye Marion: “Por todo ello, Dios no se nombra ni como ente, ni como Ser, ni como por una esencia. [...] Dios no depende del Ser/ente [...] el Ser/ente depende de la distancia [provocada por el don de Dios]” (2010: 152).

Vemos con esto que Marion no solo niega la reducción ontológica del ser para con Dios, sino que, incluso, coloca al ser subordinado al Dios bíblico. El francés mantiene la diferencia entre ser y Dios establecida por Heidegger y, por ende, busca distinguirse de la teología positiva y escolástica que identificaba estos dos conceptos¹³, sin embargo, estableciendo esta *distancia* busca resaltar la preeminencia ontológica del Dios bíblico con respecto al Ser, lo cual lo llevaría a una superación de la tesis heideggeriana. “Superación: ni abolición, ni continuación, sino reconsideración que sobrepasa y mantiene.” (Marion, 2010: 152).

a un ente supremo como causa, qué es lo que precisamente quiere evitar al proponer el *Ereignis* como donador que se identifica con ser y el tiempo (debemos aclarar que en la última etapa del pensamiento heideggeriano el *Ereignis* ya no es identificado con el ser, sino que se convierte en un concepto más fundamental que éste. Para ello véase BERCIANO, M. (2002). *Ereignis. La clave del pensamiento en Heidegger*. En *Themata* 28, pp. 47-69). Por lo tanto, según Marion, ese dar depende de la apropiación del ser, del tiempo y del ente para darse y aparecer como don, de ahí que el francés defina ese don como apropiación sin distancia: “Así pues, en esta primera acepción, el don resulta ser lo que mismo que la *Cuaternidad* y el *Ereignis*: el don depende de la apropiación de Tiempo a Ser, así pues, también de ente a Ser. Don como apropiación, sin ninguna distancia.” (2010: 150). Ahora bien, en el don como *distancia* que propone Marion se debe resaltar la función del donador. Ese donador será Dios crucificado, el cual no es Ser ni un ente. La donación no debe entenderse como un puro dar, tal como el *Ereignis* de Heidegger, sino como un reenvío de Dios. Entonces entre donador y lo donado se establecerá una distancia. Sin embargo, esa distancia que separa al donador de lo donado, los separa definitivamente, pero en la medida que los unifica, debido al juego de envío y reenvío que se dan entre ellos. La distancia une y separa concertadamente: “La distancia habilita la separación íntima del donador con el don, para que el privilegio mismo del donador en el don sea lea así en el don mismo que se remite absolutamente al donador [...] Este otro modelo del don, por cuanto sólo une en tanto que distingue, puede precisamente distorsionar el Ser/ente desapropiando en él lo que el *Ereignis* apropia; el ente permanece apropiado por el Ser [...] pero la distancia lo incluye en otro dispositivo, en otra circulación, en otra donación.” (Marion, 2010: 150). La distancia permite que lo donado reconozca a su donador y, a su vez, en ese reconocimiento lo donado pueda comprenderse como tal. La distancia implica una separación irreductible; sin embargo, solo a partir de la preservación de esa distancia, el donador y lo donado pueden *unirse*, y lo donado así reconocerse.

¹³ La identificación que realizo el pensamiento cristiano entre Ser y Dios se fundamenta en la *metafísica del Éxodo* (Éxodo 3, 14). Según Etienne Gilson, esta identificación es de procedencia propiamente cristiana: “Solo hay un Dios, y este Dios es el ser; ésta es la piedra angular de toda la filosofía cristiana, y no es Platón, ni tampoco Aristóteles, quien la posee, sino Moisés.” (Gilson, 2009: 59). La filosofía cristiana, sustentándose en el Éxodo, adquiere su fundamento cuando piensa el Ser como primer nombre divino: “[...] el Éxodo es el que sienta el principio del cual quedara suspendida en lo sucesivo toda la filosofía religiosa. A partir de ese momento queda entendido de una vez por todas que el ser es el nombre propio de Dios y que, según la palabra de San Efrén repetida más tarde por San Buenaventura, ese nombre designa su esencia misma.” (Gilson, 2009: 57).

Sin embargo, esta identificación según Capelle-Dumont debe mantenerse con algunas reservas, reservas que podrían poner en juego la relación entre el pensamiento teológico medieval y las Escrituras bíblicas. Sosteniéndose en el estudio *Historia antigua de Israel* (1971-74) de R. de Vaux, Capelle-Dumont señala sobre la confusión lingüística en la Biblia por la noción (ón) que al traducirlo del hebreo al griego adquiere el significado de *ser* o *ente*, cuando debería significar *existente*. Según de Vaux, (ón) no tendría ninguna relación con el ser o ente pertenecientes al lenguaje metafísico. Por lo tanto, la errónea traducción tendría que ver con una injerencia griega sobre las Escrituras. De Vaux señala: “La influencia del pensamiento griego ya está manifestada en el *Libro de la sabiduría*, cuando opone toda la creación a ‘El que es’ (Sab. 13, 1). Este sentido metafísico ha sido explotado por los escolásticos de la Edad Media [...] Una noción de este tipo es ajena a la mentalidad bíblica, para la cual ‘ser’ es en primer lugar ‘existir’.” (Citado en Capelle-Dumont, 2012: 101-102). Para reforzar esta tesis de la procedencia griega en la identificación entre Ser y Dios, Capelle-Dumont cita el artículo ‘*Ego Sum qui sum*’ et sa signification pour une philosophie chrétienne (1961) de C. -J. de Vögel señalando sobre éste: “Al exhumar un texto de Plutarco, ‘acerca de la E de Delfos’, sacaba a luz la identificación antigua del ente —como cumbre de la realidad— y Dios [...] Esta tesis impresionante debía cuestionar radicalmente las ideas transmitidas hasta allí: la traducción griega de Éxodo 3, 14 había sido inicialmente inspirada por la filosofía griega. Por lo tanto, el hecho de que los cristianos hayan leído en hebreo la identificación ‘Dios = Ser’ provenía en realidad de una operación estrictamente griega.” (Capelle-Dumont, 2012: 103-104). Por último, el teólogo francés transcribe las conclusiones del trabajo de Pierre Hadot: “Así como la identificación entre Dios y ser infinito no es una idea específicamente cristiana, tampoco lo es la identificación entre Dios y Ente” (citado en Capelle-Dumont, 2012: 104). A partir de lo recolectado, Capelle-Dumont saca sus propias conclusiones distinguiéndose de la posición de E. Gilson: “La argumentación de la ‘metafísica del Éxodo’ cae aquí irremediamente. La identificación cristiana de hecho entre el Ser y Dios no puede deber nada a la sola inscripción bíblica. Ocurre que, y es necesario admitirlo, la identificación del dios y el ser no puede ser considerada un acontecimiento cristiano.” (2012: 103).

La *distancia* que establece Marion entre Dios y Ser se sustenta, probablemente, en las mismas argumentaciones expresadas por Capelle-Dumont. Esto podríamos comprobarlo cuando, en el apartado 3: *El Ser o (el) bien* del capítulo III denominado *El cruce del Ser*, Marion se explaya sobre la falta de fundamentos de asimilar a Dios con el Ser mediante el versículo del Éxodo, 3, 14. “La principal denominación de Dios cómo y por el Ser —indiquemos de entrada su evidencia— no puede justificarse mediante el puro y simple recurso del versículo del Éxodo 3, 14. Sólo su insuficiencia conceptual permite atribuir a la ‘metafísica del Éxodo’ la dignidad y el mérito de una innovación radical.” (2010: 113). Y más adelante agrega: “En resumen, suponiendo que Éxodo 3, 14 ofrezca uno de los nombres divinos, todavía quedaría por determinar si se trata del primero. Ninguna exégesis, ningún hecho filológico, ninguna indagación objetiva podría llevar a cabo este paso ni llegar a justificarlo; únicamente una decisión teológica puede dar tal paso y, retrospectivamente, apoyarse en argumentos literarios.” (2010: 115). En conclusión, el Dios cristiano de la Revelación bíblica debe entenderse como completamente diferente al concepto de Ser de la filosofía griega y, por ende, no se debería identificarlos tal como hace la onto-teo-logía y la teología positiva y escolástica.

> Conclusión

Comenzamos señalando las ideas conductoras del pensamiento de Martin Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y su diferencia ontológica con el ente. Pudimos apreciar que el filósofo alemán busca constantemente esta diferencia. Esta búsqueda se debe a la necesidad de que el ser determine el ente como tal en su entidad. Esta argumentación se trasladará al concepto de Dios. Según Heidegger, la filosofía platónica-aristotélica olvida la diferencia ontológica entre ser y ente, lo que lleva a entender el ser como un ente supremo el cual será denominado Dios. La metafísica onto-teológica caracterizará este Dios como causa de los entes. Este Dios causal de la onto-teo-logía se identificaría con el Dios cristiano. Con lo cual, para Heidegger, Dios quedaría reducido a un ente que debe ser determinado según el ser, el cual comporta una primacía ontológica con respecto a aquel.

Sin embargo, Jean Luc Marion encontrará una instancia que permitiría superar esta consideración óntica con respecto a lo divino, liberando a Dios de la determinación del ser. El filósofo francés señala que el Dios bíblico entendido como *agapé* es una manera de referirse a Dios por fuera de la diferencia ontológica. A través de la *Epístolas de los Romanos 4, 17* y, la *Primera carta a los Corintios 1, 26-29* analizará como el ente es *enloquecido* a través de la *llamada de Dios*. Este *enloquecimiento* graficaría la *indiferencia* de Dios con respecto a cualquier diferencia óntica y ontológica. El hecho de que el ente pueda ser *enloquecido* por Dios da pie para que Marion descubra que hay otra instancia a la cual el ente pueda referirse sin necesidad del Ser. Esa instancia es el don otorgado por Dios. El don es anterior a la diferencia ontológica del Ser/ente. El mismo permite establecer la *distancia* que separa y une a la vez al donador (Dios) con lo donado (Ser/ente). En el reconocimiento de Dios como su donador, el Ser y el ente pueden reconocer su diferencia. Con lo cual, Dios determinaría estos dos conceptos, ya que los mismos dependen de la *distancia* hecha por su don. Invirtiéndola, Marion supera la tesis heideggeriana de reducción de Dios a la diferencia ontológica, ya que colocaría al ser bajo la determinación del Dios de la Revelación.

> Bibliografía

- » Berciano, M. (2001). "El ser como evento (Ereignis)", *Studia philosophica*, vol. II, pp. 297-326.
- » Berciano, M. (2002). "Ereignis. La clave del pensamiento en Heidegger", *Themata*, n° 28, pp. 47-69.
- » Berciano, M. (2006). "La filosofía de Heidegger y el pensamiento sobre Dios", en A. Cordovilla Pérez, J. M. Sánchez Caro y S. del Cura Elena (dir.) *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca, España: Ediciones Sígueme S. A. U., pp. 95-123.
- » Biblia de Jerusalén (1967) [1955]. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- » Capelle-Dumont, P. (2012) [2001]. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, trad. P. Corona, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Gaos, J. (1971) [1951]. *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

- » Gilson, E. (2009) [1932]. *El espíritu de la filosofía medieval*, trad. R. Anaya Dorado, Madrid, España: Ediciones Rialp.
- » González de Cardedal, Olegario (1998). *La entraña del cristianismo*, Salamanca, España: Secretariado Trinitario.
- » Greisch, J. (2010) [1994]. *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y Tiempo*, trad. J. Fava, Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- » Heidegger, M. (1951) [1927]. *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- » Heidegger, M. (1988) [1957]. “La constitución onto-teológica de la metafísica”, en H. Cortés - A. Leyte, *Identidad y diferencia*, España, Barcelona: Editorial ANTHROPOS, pp. 99-157.
- » Heidegger, M. (1998) [1984]. *Caminos de Bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, España: Alianza Editorial.
- » Heidegger, M. (2000a) [1929]. “De la esencia del fundamento”, en H. Cortés - A. Leyte *Hitos*, Madrid, España: Alianza Editorial, pp. 105-149.
- » Heidegger, M. (2000b) [1927]. “Fenomenología y teología”, en H. Cortés - A. Leyte *Hitos*, Madrid, España: Alianza Editorial, pp. 49-73.
- » Heidegger, M. (2000c) [1961]. *Nietzsche. Segundo tomo*, trad. J. L. Vernal, España, Barcelona: Ediciones Destino.
- » Heidegger, M. (2000d) [1946]. “Carta sobre el humanismo”, en H. Cortés - A. Leyte *Hitos*, Madrid, España: Alianza Editorial, pp. 259-298.
- » Heidegger, M. (2003a) [1987]. *Introducción a la metafísica*, trad. A. Ackermann Pilári, España, Barcelona: Gedisa.
- » Heidegger, M. (2003b) [1976]. *¿Qué es Metafísica? Seguido de Epílogo a “¿Qué es metafísica?” e Introducción a “¿Qué es metafísica?”*, trad. H. Cortés y A. Leyte, España, Madrid: Alianza Editorial.
- » Heidegger, M. (2006a) [1989]. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, trad. D. V. Picotti, Buenos Aires: Editorial Biblos.
- » Heidegger, M. (2006b) [1989]. *Meditación*, trad. D. V. Picotti, Buenos Aires: Editorial Biblos.
- » Heidegger, M. (2007) [1952]. “La doctrina de Platón acerca de la verdad”, trad. N. V. Silvetti, *Eikasía. Revista de Filosofía*, N° 12.
- » Marion, J. L. (2010) [1982]. *Dios sin el ser*, trad. D. Barreto González, J. Bassas Vila y C. E. Restrepo, Pontevedra: Ellago Ediciones.