



**Universitat de les
Illes Balears**

LA FRONTERA ONTO-TEOLÓGICA

Una aproximación a la hermenéutica de Jean-Luc Marion

ANDRÉS J. VERGER MORLÁ

Memoria del Trabajo de Fin de Máster

Máster Universitario en Filosofía Contemporánea
(Especialidad/Itinerario: Corrientes Filosóficas Contemporáneas)

de la

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

Curso Académico 2012 / 2013

Fecha _____

Tutor del Trabajo: Dr. Juan L. Vermal Beretta

Aceptado por el Director del Máster Universitario en Filosofía Contemporánea

Firma del autor 

Firma Tutor 

Firma 

¿Comprendes, entonces, que no es posible, correctamente, ni pronunciar, ni afirmar, ni pensar lo que no es —en sí y por sí—, puesto que ello es impensable, indecible, impronunciable e informulable?

Platón
(*Sofista*, 238c)

De esta manera iré detrás de ti y, dondequiera que pongas los bordes últimos, preguntaré qué paso con la jabalina; resultará que en ningún sitio podrá asentarse el límite, y la posibilidad de un avance irá postergando por siempre tu escapatoria.

Lucrecio
(*La naturaleza*, I, 978-983)

Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar.

Heidegger
(*El principio de identidad*)

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN.....	5
II. HEIDEGGER: ONTO-TEOLOGÍA Y METAFÍSICA	
1. Hacia una fenomenología de la trascendencia.....	9
2. Onto-teología: notas acerca de la aparición del concepto en Heidegger.....	14
3. Onto-teología y dialéctica: la metafísica en figura.....	15
4. Onto-teología y diferencia: abrir (el) <i>paso</i>	21
5. La metafísica como época: nihilismo.....	25
III. MARION: DE LA SUPERACIÓN COMO APLICACIÓN	
1. La onto-teología como <i>criterio</i> hermenéutico.....	31
2. La metafísica y su <i>afuera</i>	34
2.1. Ídolo e icono: de la <i>mención</i> a la llamada.....	36
2.2. Diferencia y distancia.....	40
2.3. Darse (d)el ser y don de la distancia: <i>tras</i> la equivalencia.....	43
IV. LA ONTO-TEOLOGÍA CARTESIANA: LA APLICACIÓN DEL PRISMA	
1. Descartes metafísico: continuidad y ruptura.....	47
2. Descartes figurado o la metafísica al trasluz: onto-teología redoblada.....	51
2.1. Desplazamientos ontológicos: <i>ἔξις</i> y <i>habitus</i>	53
2.2. Hacia el fundamento.....	57
2.3. Desplazamientos teológicos: analogía y causalidad.....	59
3. Redoblamiento y salida.....	63
V. MÁS ALLÁ DE LA FIGURA: DECIR (ALGO DE) LA TRASCENDENCIA	
1. La finitud: <i>prosecución</i> y apertura.....	67
2. Dialéctica del límite e <i>icónica</i> de la distancia.....	68
VI. CONCLUSIÓN.....	73
BIBLIOGRAFÍA.....	75

I. INTRODUCCIÓN

¿Qué se dice con la palabra *época*? ¿Un tiempo? ¿Una historia? ¿Un *diagnóstico*? ¿Qué se juzga en la época? Es difícil acertar cuando cualquier pretensión de *objetividad* se invalida: una época no es un *objeto*. La posibilidad de acotar un período temporal quizá sea un mero derivado del acotamiento implícito que siempre se efectúa en el momento de señalar un “ahí” o un “ahora”; y no hay discurso posible —ni *juicio*— sin ese señalamiento. Se pueden elaborar numerosas tesis sobre el juicio de los hombres —desde o sobre ellos— en un tiempo o en otro, pero lo cierto es que el juicio siempre es, *a priori*, una acción esencialmente *contemporánea*. ¿Contemporánea a quién? No se habla aquí de un mero relativismo anclado en el tiempo personal, social o cultural desde el que se profiere lo que se tenga que decir. La contemporaneidad a la que se está aludiendo no tiene centro emisor, ya se piense éste como sujeto intencional o como marco determinante del que emerge tal sujeto. La contemporaneidad del juicio —del discurso, del habla, de la *indicación*— remite al *punto de cruce* en el que se traspasa el límite para volver a él y poder decir: “sucede *esto*”.

Esta premisa domina la *reflexividad* moderna: no es posible la inclusión de un *afuera* (una supuesta época que no sea reflexiva, por ejemplo) sin que éste adquiera el rasgo reflexivo de la modernidad. En otras palabras, la reflexividad nunca está *a disposición de*, sino que es en ella en la que puede darse cualquier disponer; de nuevo, la contemporaneidad ineludible. ¿Se habrá convertido la *reflexión* en un vicio? ¿Se estará confundiendo la *crítica* con la perversión? Cualquier respuesta constituye un juicio y, por lo tanto, la reflexividad se responde a sí misma. Sin embargo, en su indispensable ejercicio, a este *Zeitgeist* imperante se le presenta —porque lo elude irremediabilmente— un *resto* no integrable, del cual buena parte de la filosofía contemporánea da testimonio¹.

El presente trabajo trata de dilucidar en lo posible qué ocurre en la frontera del decir —allí donde la reflexividad se apercibe de que está diciendo *lo mismo* continuamente—, asumiendo para ello una perspectiva hermenéutica. Por este motivo, la frontera de que se trata es la de la onto-teología, *época* en la que, tal como se verá, la contemporaneidad se *extasia* para dejarse

¹ Heidegger, Benjamin, Adorno, Levinas, Derrida y, por supuesto, Jean-Luc Marion serían algunos de los *testigos* referidos.

ver como tal y, de *paso* —pues se da un *pasar a...*—, permitir la *remisión* de un afuera *recalcitrante*. Esta dilucidación no puede consistir más que en una aproximación, esto es, en un avance hasta cierto *límite*, dada la propia naturaleza del problema.

Sin embargo, también se trata de una aproximación a causa de los medios escogidos. Jean-Luc Marion posee en la actualidad una producción considerable, sugestiva y no exenta de polémica². En estas páginas, no obstante, el análisis se apoyará en algunos aspectos de lo que puede considerarse una primera etapa de su obra: la componen su “trilogía cartesiana” (*Sur l’ontologie grise de Descartes*, 1975; *Sur la théologie blanche de Descartes*, 1981; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 1986)³ y otros tres libros que transitan —de manera más o menos problemática— entre la filosofía y la teología (*L’Idole et la distance*, 1977; *Dieu sans l’être*, 1982; *Prolégomènes à la charité*, 1986). El período señalado puede considerarse una “etapa” por dos motivos. Por un lado, las obras publicadas después de 1986 darán un protagonismo explícito a la fenomenología y a la figura de Husserl, ausentes en los libros citados. Por otro, el debate con Heidegger en torno a la onto-teología y a la superación de la metafísica otorga a dichos libros una coherencia definitoria⁴.

La razón de la *hermenéutica* (la de Jean-Luc Marion, en principio) a la que este trabajo pretende aproximarse se encuentra en Heidegger. Que haya una hermenéutica en Marion no significa tan sólo que, en sus investigaciones, se recurra a una interpretación, argumentada y minuciosa, de otros textos escritos por otros autores en otras épocas. Significa, sobre todo, que no puede haber otra cosa que hermenéutica: *ἐρμηνεύειν* que, a un tiempo, da la elocución y la interpretación⁵.

El poner a la vista la estructura de la metafísica es una tarea a la vez ontológica,

² Teniendo en cuenta la perspectiva tomada en este trabajo, pueden ser útiles las siguientes publicaciones, a modo de introducción al pensamiento del francés: HORNER, *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction*, Burlington: Ashgate, 2005; RESTREPO, “La superación teológica de la metafísica”, *Cuestiones teológicas*, vol. 38, n° 89, 2011, pp. 35-56; RESTREPO, “La ‘muerte de Dios’ y la cuestión teológica. Aproximaciones a la obra de Jean-Luc Marion”, *Eidos*, 8, 2008, pp. 182-194; RESTREPO, “El ‘giro teológico’ de la fenomenología: Introducción al debate”, *Pensamiento y Cultura*, vol. 13, n° 2, 2010, pp. 115-126. Asimismo, para un repaso a los derroteros actuales de la obra de Marion en relación con la temática aquí tratada, cf. MARION, “Les limites de la phénoménalité”, en MABILLE, *Ce peu d’espace d’autour. Six essais sur la métaphysique et ses limites*, Chatou: La Transparence, 2010, pp. 11-30.

³ Recientemente, Marion ha publicado un cuarto libro dedicado a Descartes (*Sur la pensée passive de Descartes*, 2013), por lo que se puede hablar de una tetralogía.

⁴ Algunas interpretaciones consideran que la obra de Marion dedicada a Descartes no constituye la exposición de un “pensamiento propio” (cf. el postfácio de J. Bassas Vila a MARION, *Dios sin el ser*, Pontevedra: Ellago, 2010). Este trabajo pretende en parte mostrar lo contrario.

⁵ El “enunciado” y la “traducción”, si se prefiere. Cf. GRONDIN, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008, p. 22; asimismo, HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 2008, pp. 27-30 (GA 63: 9-12).

fenomenológica y hermenéutica⁶. El empeño de Heidegger en esta tarea inaugurará (cap. II) el cuerpo analítico de este escrito, haciendo hincapié en el problema de la trascendencia que se intenta afrontar en tal empeño. La definición conseguida de la metafísica en cuanto onto-teología pasará a ser, en el capítulo siguiente (cap. III), un *criterio* hermenéutico en manos de Marion, con el consecuente distanciamiento —a través del flanco teológico— respecto de lo planteado por Heidegger. La aplicación del mencionado criterio al pensamiento de Descartes y los problemas suscitados por ésta conformarán el cuarto capítulo. Para finalizar, el quinto capítulo ensayará —torpemente, como no puede ser de otra manera— una *figuración* de la trascendencia derivada de lo expuesto a lo largo del trabajo. Con todo ello, se pretende mostrar la pertinencia de la determinación onto-teológica de la metafísica para con el problema de la trascendencia; una lectura coherente de las obras de Marion aquí analizadas así lo ponen de manifiesto.

⁶ Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003, p. 60 (GA 2: 37-38).

II. HEIDEGGER: ONTO-TEOLOGÍA Y METAFÍSICA

1. HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA TRASCENDENCIA

Para comprender el sentido de la onto-teología en el pensamiento de Heidegger, es necesario entender dicho pensamiento como un intento —frustrado— de aproximación *fenomenológica* a la trascendencia. ¿Qué se entiende aquí por trascendencia? Cabría ofrecer diversas definiciones que harían al caso; sin embargo, baste resaltar el significado de *tránsito* que quedaría implícito en cualquiera de las acepciones del término. Quizá lo que se exponga en este apartado (y más allá de él) pueda acercarse al curso del mencionado transitar.

Debe aclararse el porqué de lo *fenomenológico* del proyecto propuesto por el pensador de Messkirch. Ya en los inicios de su andadura como filósofo, la revisión de los conceptos de “fenómeno” y “fenomenología”, así como la puesta de relieve de una necesaria relación entre fenomenología, ontología y hermenéutica, ganan protagonismo⁷. La reformulación de estos conceptos viene exigida por el cuestionamiento *ontológico* —la atención a la pregunta por el sentido del ser— presentado en *Ser y tiempo*:

Con el uso del término ontología [referido en la ontología fundamental] no estamos proponiendo [...] una determinada disciplina filosófica entre otras. No se trata de responder a las exigencias de una disciplina ya dada, sino al revés: de que a partir de las necesidades objetivas de determinadas preguntas y de la forma de tratamiento exigida por las “cosas mismas”, podría configurarse tal vez una disciplina.⁸

El tratamiento exigido por las “cosas mismas” es el fenomenológico, en la medida en que el fenómeno es *lo que se muestra en sí mismo* y la fenomenología, el propio “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”⁹. Así, la cuestión ontológica tan sólo es abordable de manera fenomenológica; en el *transcurso*¹⁰ de la

⁷ Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 60 (GA 2: 37-38). Es imperativo referirse, en este punto, a las lecciones que imparte Heidegger en 1923, publicadas en HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (GA 63). La lectura de dichas lecciones guiará lo explicado en la presente sección.

⁸ HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 50 (GA 2: 27).

⁹ HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 57 (GA 2: 34).

¹⁰ Transcurso que no es episódico, con un inicio y un final, sino que es un transcurrir *en (Da-sein)-a través de*.

cuestión, la primacía ontico-ontológica del *Dasein*¹¹ descubre su fondo hermenéutico, como “analítica de la existencialidad de la existencia”¹². Ahora bien, ¿de qué modo se presenta y se articula, en un primer momento, una hermenéutica tal? Según Heidegger, como *hermenéutica de la facticidad*: “El término *hermenéutica* pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad”¹³. No se trata de la aplicación de un mero método interpretativo, sino de un *giro* en el mismo interpretar:

Con respecto a su “objeto”, en cuanto pretendido modo de acceso a él, la hermenéutica indica que dicho objeto tiene un ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente a ese su ser el estar de algún modo ya-interpretado. La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender.¹⁴

El “objeto” de la hermenéutica se escribe entre comillas a propósito: mediante la hermenéutica, no se pretende “conocer” la facticidad, sino mostrar que el interpretar hermenéutico “es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad”¹⁵. La facticidad lleva a la luz su “*existir propio* en cada ocasión”¹⁶ en el modo de la hermenéutica.

En el acontecer de la facticidad apuntado en lo anterior, subyace ya un primer intento de *captar* la trascendencia. El modo de la hermenéutica pone de manifiesto el *haber previo* del existir, en cuanto lo que “se tiene de antemano en todo acceso a lo ente y trato con lo ente”¹⁷, así como el fenómeno fundamental de *ser en un mundo* como *cuidado*¹⁸. El mundo es lo que

¹¹ HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 36 (GA 2: 13).

¹² HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 60 (GA 2: 38).

¹³ HEIDEGGER, *Ontología*, p. 27 (GA 63: 9).

¹⁴ HEIDEGGER, *Ontología*, p. 33 (GA 63: 15).

¹⁵ *Loc. cit.* Así, en “hermenéutica de la facticidad” el genitivo funciona en sus dos sentidos: subjetivo y objetivo. Este “genitivo doble” —o *redoblado*— es un rasgo característico del lenguaje heideggeriano. Cf., por ejemplo, las observaciones que al respecto ofrece el mismo Heidegger en las primeras páginas de “Carta sobre el ‘Humanismo’”, en HEIDEGGER, *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007, pp. 259-260 (GA 9: 313-314).

¹⁶ “El concepto de facticidad: nuestro *existir propio* en cada ocasión, no encierra en principio en la determinación de ‘propio’, ‘apropiación’, ‘apropiado’ nada de sí de la idea de ‘yo’, persona, yoidad, centro de actos” [HEIDEGGER, *Ontología*, p. 49 (GA 63: 29)].

¹⁷ HEIDEGGER, *Ontología*, p. 104 (GA 63: 80). Ya se prefigura aquello que constituirá el horizonte *temporal* del *Dasein* en *Ser y tiempo*: “El *Dasein* ‘es’ su pasado en la forma propia de *su* ser, ser que, dicho elementalmente, ‘acontece’ siempre desde su futuro” [HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 44 (GA 2: 20)].

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, *Ontología*, p. 109-112 (GA 63: 85-87). De nuevo, una primera formulación de lo que en *Ser y tiempo* ocupará gran parte de la analítica del *Dasein*.

ocurre y el cómo de este ocurrir en cuanto *significatividad*¹⁹, la cual se sostiene en una *apertura* previa en la que se da lo significativo:

*Por medio de la apertura y junto con la apertura que aparece en él [sc. lo significativo en el cómo de su estar-aquí] y en cuanto él, se significa ese algo apuntando al “aquí” de un demorarse y de una situación de la cotidianidad. Eso que significa apuntando no significa ni apunta a otra cosa sino que se significa a sí mismo y es significativo, es decir, que se mantiene, acorde con la ocasionalidad, a todo lo largo de ella en ese existir o estar aquí, presente. [...] La significatividad sólo se entiende a partir de la apertura que previamente se encuentra en ella, por medio de la cual lo que aparece en lo que aparece se significa apuntando y de ese modo se impulsa hasta el aquí.*²⁰

Es importante acentuar el rasgo dialéctico que acompaña al carácter de apertura de lo significativo. Si lo significativo, en su apertura, anuncia un *ser-aquí* —el del existir (el *Da-sein* del *Dasein*)²¹— y, mediante la apertura, “lo que aparece existe aquí y se mantiene en tal existir”²², es cuestionable que se haya aclarado *fenomenológicamente* el *sentido* del trascender necesario para la indicación de la apertura. Este sentido de *ida y vuelta* que, *saliendo* en la apertura regresa *en* su aquí, está presente desde la demarcación del fenómeno de la “ocasionalidad”²³, persistiendo en la descripción de la *propiedad* del aquí accesible en la apertura y, hasta cierto punto, en la misma caracterización fenomenológica de la *existencia*²⁴. La descripción que Heidegger propone de la *apertura*, que deriva en la aparición de una *trama fenoménica*²⁵, remite *tangencialmente* a un “otro lado” de un límite; de este movimiento *sobre* una frontera depende el constituirse de “lo propio”, con la *mismidad* como fenómeno inherente. Heidegger logra aclarar el darse limitado de lo propio, pero lo hace mediante un trascender que, indicando eso propio, queda diluido en el mismo darse. Parece advertirse el peligro de fijar la trascendencia de este modo, ya que el esfuerzo por mantener la tensión —en lo que respecta a la exposición, al menos— entre la especificidad señalada de lo propio y el

¹⁹ “El en-cuanto-qué aparece y el cómo ocurre queda comprendido en lo que denominaremos *significatividad*. Significatividad no es una categoría de la cosa, que vinculara unos objetos con un contenido concreto de un dominio propio, distinto de otros objetos de otro dominio. Significatividad es un cómo del ser, y en ella se centra precisamente lo categorial del mundo” [HEIDEGGER, *Ontología*, p. 111 (GA 63: 86)].

²⁰ HEIDEGGER, *Ontología*, pp. 122-123 (GA 63: 95-96).

²¹ “[...] cómo se anuncia en todo ello un *ser-aquí*, el del existir” [HEIDEGGER, *Ontología*, p. 119 (GA 63: 93)].

²² HEIDEGGER, *Ontología*, p. 122 (GA 63: 95).

²³ Es decir, el existir *en cada ocasión*. Cf. HEIDEGGER, *Ontología*, p. 25 (GA 63: 7).

²⁴ “El ser del vivir fáctico se señala en que *es* en el cómo del ser de *ser-posible* él mismo. La posibilidad más propia de sí mismo que el existir (la facticidad) es, y justamente sin que esté ‘aquí’, se denominará *existencia*” [HEIDEGGER, *Ontología*, p. 34 (GA 63: 16)].

²⁵ La “trama de remisiones” que se da en el *cuidado*. Cf. HEIDEGGER, *Ontología*, p. 129 (GA 63: 101).

sí-mismo, por un lado, y lo fundamental de la *apertura* y el *cuidado*, por el otro²⁶, es notable. Sin embargo, si la trascendencia puede “mostrarse a sí misma”, si puede ser fenomenológicamente descrita, un planteamiento cuasi-dialéctico no resulta satisfactorio.

A partir de este planteamiento truncado, es posible entender que la analítica del *Dasein*, el proyecto de una *ontología fundamental*²⁷, dé paso a una atención explícita al tema de la trascendencia:

Estando inmerso en la nada, el *Dasein* está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia. Si en el fondo de su esencia el *Dasein* *no consistiera en este trascender*, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada, nunca podría actuar ateniéndose a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo.²⁸

De este modo, el existir *propio* del ser-aquí pierde protagonismo, en favor del *Dasein* como mera trascendencia. Para evitar la regresión a un supuesto esquema *intencional*²⁹ que pueda distraer del cuestionamiento alcanzado, se mina cualquier posibilidad de *fundamentación* trascendental. De una parte, el marco trascendental kantiano “alude a la posibilidad de (lo que hace posible) ese conocimiento que no ‘sobrevuela’ *ilegítimamente* la experiencia, es decir, que no es ‘trascendente’, sino que es él mismo experiencia”³⁰, delimitando el conocimiento de lo ente y desatendiendo la cuestión ontológica. De otra, el *principio de razón* persevera en el plano óntico, como representación del fundamento del *fundamentar* de lo ente (según la causalidad) que deja incuestionada la esencia del fundamento³¹. Respecto a ésta, cualquier fundamento es necesariamente derivado, aunque no pueda dejar de darse:

²⁶ “El cuidado no tiene necesidad de fundarse en el sí-mismo; es, más bien, la existencialidad, en cuanto constitutivum del cuidado, la que le da su constitución ontológica a la estabilidad del sí-mismo, a la cual —conforme al pleno contenido estructural del cuidado— le pertenece la caída fáctica en la inestabilidad del sí-mismo. Cabalmente concebida, la estructura del cuidado incluye el fenómeno de la mismidad” [HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 341 (GA 2: 323)].

²⁷ “Las ontologías cuyo tema es el ente que no tiene el carácter de ser del *Dasein* están, por ende, fundadas y motivadas en la estructura óntica del *Dasein* mismo. [...] De ahí que la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*” [HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 36 (GA 2: 13)].

²⁸ HEIDEGGER, *Hitos*, p. 102 (GA 9: 115) (cursivas añadidas).

²⁹ La intencionalidad fenomenológica queda definitivamente problematizada al desvelarse el fondo previo —en una preiedad no temporal— a cualquier estructura de la “razón” o de la “conciencia”. Cf. HEIDEGGER, *Hitos*, pp. 143-144 (GA 9: 168). De manera sucinta: “la conciencia ni crea la apertura de lo ente ni le presta al hombre el estar de cara a lo ente” [HEIDEGGER, *Hitos*, p. 307 (GA 9: 375)].

³⁰ HEIDEGGER, *Hitos*, p. 122 (GA 9: 139-140).

³¹ Cf. HEIDEGGER, *Hitos*, p. 112 (GA 9: 127). Téngase en cuenta, también, lo siguiente: “[...] es porque el ‘fundamento’ es un carácter trascendental y esencial del *ser en general* por lo que el principio de razón vale para *lo ente*. Ahora bien, el fundamento es inherente a la esencia del ser porque sólo hay ser (no ente) en la trascendencia [...]” [HEIDEGGER, *Hitos*, p. 147 (GA 9: 172)]. En las secciones siguientes se abordará la cuestión del fundamento en relación con la onto-teología.

[...] en donde y cuando hay ente, allí hay fundamento, es decir, en donde hay ser, hay *fundamentación*. [...] ¿En dónde reside la necesidad de la fundamentación? En el abismo [Abgrund] y en la ausencia de fundamento [Un-grund]. ¿Y dónde está esto? En el ser-aquí [Da-sein].³²

Cualquier posibilidad de fundamento se ofrece siempre en la trascendencia del *Dasein*, en el no-fundamento que es ese trascender; ausencia de fundamento que, a su vez, es el fundamento de la *diferencia ontológica* entre ser y ente³³.

Se anuncia ya el fracaso necesario de una necesaria fenomenología de la trascendencia. La puesta en consideración de la diferencia ontológica, del *claro* del *Dasein* (que es *trascendiendo*³⁴) en el que se resuelve —precisamente en el diferenciarse y ligarse de ser y ente— cualquier aparecer, cualquier darse, provoca la fallida del planteamiento fenomenológico: la trascendencia, como tal, no puede ser descrita como si fuera un darse de algo, precisamente porque ella *no se da*. O mejor dicho, sólo se da *dando* algo, con el fenómeno. De ahí, la enigmática relación entre ser y trascendencia³⁵.

El negarse esencial a aparecer de la trascendencia supone, en el pensamiento de Heidegger, la apertura de una serie de figuras interconectadas que pretenden señalar el *virar* de esa donación que da cada vez que se la persigue, sin darse a sí misma. La onto-teología sirve de aglutinador de esas figuras, al permitir el franqueo de la filosofía —de la metafísica en cuanto *época*— hacia un pensar *histórico*.

³² HEIDEGGER, *Hitos*, p. 112, nota 19a (GA 9: 127).

³³ “[...] si es verdad que lo que caracteriza al *Dasein* consiste en que sólo se comporta en relación con lo ente comprendiendo el ser, entonces *ese* poder diferenciar en el que se hace efectiva la diferencia ontológica echa necesariamente las raíces de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del *Dasein*. Es a este fundamento de la diferencia ontológica al que [...] llamamos la *trascendencia* del *Dasein*” [HEIDEGGER, *Hitos*, p. 118 (GA 9: 134-135)]. La onto-teología, más abajo, dará pie a una nueva reflexión sobre la diferencia ontológica.

³⁴ *Vid. supra*, nota 28.

³⁵ “*Ser es lo trascendens por excelencia*” [HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 61 (GA 2: 38)]. Que la trascendencia no se dé, que no aparezca, significa que acompaña al *darse* [*es gibt*] del ser (v. *infra*). En relación con ello, Heidegger expone la idea de una “fenomenología de lo inaparente” —a partir de una interpretación *fenomenológica* del poema de Parménides— en el contexto del llamado Seminario de Zähringen, en 1973. Cf. HEIDEGGER, “Seminario de Zähringen”, *A Parte Rei: Revista electrónica de Filosofía*, 37, 2005, p. 13 [sólo existe, al parecer, esta traducción en lengua española, a partir de la edición francesa del texto (con apoyo puntual del original alemán, recogido en GA 15)]. Jean-Luc Marion se refiere a esta fenomenología en MARION, “La fin de la fin de la métaphysique”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 42, n.º. 1, 1986, p. 28.

2. ONTO-TEOLOGÍA: NOTAS ACERCA DE LA APARICIÓN DEL CONCEPTO EN HEIDEGGER³⁶

El término *ontoteología* aparece por primera vez en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Con él se hace referencia al intento de la *teología transcendental* de conocer a Dios por medio de meros conceptos, sin recurrir a la experiencia³⁷. El concepto homónimo que más tarde elabora Heidegger³⁸ dista, como se verá, de tener pretensiones teológicas, aunque no sea ajeno a aquello que, desde la filosofía, se pueda decir sobre la instancia divina.

El germen de lo que después será definido por el autor de *Ser y tiempo* como la constitución de la metafísica nace en relación con la interpretación que ofrece Werner Jaeger de Aristóteles a mediados de los años veinte del pasado siglo³⁹. En ella, las investigaciones dispares que en la *Metafísica* se dirigen al ente en cuanto tal, por un lado, y al ente supremo, por otro, se coordinan desde la perspectiva de una evolución intelectual que, con el transcurrir del tiempo, habría llevado al Estagirita a pasar de una línea a la otra⁴⁰. Dicha interpretación se enmarca en el antiguo debate en torno al objeto de la *πρώτη φιλοσοφία*, el cual origina la distinción escolástica entre *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis* que, en el umbral de la modernidad, hallará resonancia en la aparición del término “ontología”⁴¹. Frente al punto de vista de Jaeger, Heidegger sostiene que la ambivalencia de la metafísica aristotélica no es resoluble, pues la relación aporética entre ontología (como ciencia del *ὄν ἢ ὄν*) y teología (en cuanto *θεολογική ἐπιστήμη*) forma parte esencial, no sólo del pensamiento del filósofo griego,

³⁶ En JARAN, “L’onto-théologie dans l’œuvre de Martin Heidegger. Récit d’une confrontation avec la pensée occidentale”, *Philosophie*, 91, 2006, pp. 37-62, se lleva a cabo un estudio pormenorizado de los avatares del concepto de onto-teología a lo largo de la obra de Heidegger. Tal tarea supera el objetivo del presente apartado, pero éste se nutre en buena parte de lo expuesto en el artículo citado.

³⁷ Cf. KANT, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1999, p. 524 (A 632/B 660). El filósofo de Königsberg habla de *Ontotheologie*, sin guión, a diferencia del uso heideggeriano.

³⁸ Heidegger, al parecer, no hace referencia al término kantiano en ningún momento, aunque es improbable que lo desconociera. Cf. JARAN, “L’onto-théologie”, p. 38.

³⁹ Jaeger publica, en 1923, su libro *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* [Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual]. Sin duda alguna, el interés de Heidegger por Aristóteles no es coyuntural, pues su andadura filosófica empieza con él en 1907, acabando el bachillerato, con la preciada mediación de la obra de Franz Brentano. Cf. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 2009, p. 95; igualmente, PÖGGELER, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza, 1986, pp. 19-28.

⁴⁰ Cf. JARAN, “L’onto-théologie”, p. 44.

⁴¹ La primera noticia de la expresión latina *ontologia* se encuentra en la obra didáctica *Ogdoas Scholastica*, de Jacob Lorhard, publicada en 1606 (cf. ØHRSTRØM et al., “Jacob Lorhard’s Ontology: A 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles”, en EKLUND, P.; HAEMMERLE, O. (eds.), *Conceptual Structures: Knowledge Visualization and Reasoning*, Berlín: Springer, 2008, pp. 74-87). Rudolph Goclenius recurre al griego para crear el término *ὄντολογία* —neologismo que nace de una lengua clásica— en 1613, prefigurando ya su significado moderno. Es el cartesiano Johannes Clauberg el que, a partir de 1647, otorgará a la palabra *ontologia* la relevancia filosófica definitiva que le es propia. Jean-Luc Marion, en sus investigaciones sobre Descartes, explica en diversas ocasiones el surgimiento del término, si bien no menciona a Lorhard. Cf. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, París: PUF, 2004, pp. 28-29, 43-59, 79-80.

sino de toda la filosofía en cuanto metafísica⁴².

Aunque esta confrontación en el ámbito de la filosofía aristotélica será la que aportará los mimbres definitivos del concepto de onto-teología, la tensión entre ontología y teología ya llama la atención del joven Heidegger de 1911⁴³. En este momento de su formación, el filósofo de Messkirch entra en contacto con la teología especulativa de Schelling y Hegel⁴⁴. No es casual que sea el idealismo alemán —en especial Hegel— el detonante temprano de la reflexión que llevará a la concepción de la onto-teología como constitución de la metafísica: por una parte, es en el curso dedicado a la *Fenomenología del espíritu* de 1930-31 donde Heidegger formula por primera vez el término “onto-teología”⁴⁵; por otra, la exposición culminante del concepto se realizará en el contexto del seminario del semestre de invierno de 1956-57 dedicado a la *Ciencia de la lógica*⁴⁶.

El pensamiento griego y el idealismo alemán se dan la mano en la aparición del concepto de onto-teología en la filosofía de Heidegger⁴⁷. Esto responde, sin duda, al desvelamiento del fundamento de la metafísica como un todo unitario, es decir, como *época*⁴⁸. Lo inusitado del planteamiento heideggeriano va más allá del mero juicio histórico: se trata de sacar a la luz qué es lo que está ocurriendo al efectuar dicho juicio.

3. ONTO-TEOLOGÍA Y DIALÉCTICA: LA METAFÍSICA EN FIGURA

[...] lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos de la historia, ni la teoría del conocimiento histórico, o la teoría de la historia como objeto del saber histórico,

⁴² Cf. HEIDEGGER, *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid: Síntesis, 2009, p. 21 (GA 26: 13); también, JARAN, “L’onto-théologie”, pp. 44-45. Respecto a las “ciencias” aristotélicas, cf. Arist. *Metaph.* 1025b - 1026a 33, 1064a 30 - 1064b 5.

⁴³ Así aparece en “Mi camino en la fenomenología”, publicado en *Tiempo y ser* (GA 14). Cf. JARAN, “L’onto-théologie”, p. 43.

⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, p. 96.

⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Madrid: Alianza, 2006, pp. 140-146 (GA 32: 140-146; la paginación, en este caso, coincide). En las páginas citadas, Heidegger pasa de utilizar el término sin ninguna separación a incluir el guión en él.

⁴⁶ Se trata del texto titulado “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, recogido en HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1988 (GA 11).

⁴⁷ Lo cual no significa que sólo haya onto-teología en ellos. A lo largo de toda su obra, Heidegger pone, de un modo u otro, toda la tradición filosófica —desde Platón hasta Nietzsche— en relación con la estructura onto-teológica.

⁴⁸ “Abstenerse, contenerse, se dice en griego ἐποχή. De ahí el discurso acerca de épocas del ser. Época no quiere decir aquí una sección temporal del acontecer, sino el rasgo fundamental del destinar, el retener-se-a-sí-mismo en cada caso a favor de la perceptibilidad del don, es decir, del ser por referencia a la fundamentación de lo ente” (HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, p. 28). *Ἐποχή* del ser que consiste en su sustraerse en el descubrimiento de lo ente. Cf. HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 1998, pp. 250-251 (GA 5: 337-338).

sino la interpretación del ente propiamente histórico en función de su historicidad.⁴⁹

Estas palabras de *Ser y tiempo* deberían regir cualquier aproximación filosófica al pensamiento de Heidegger. La primacía ontico-ontológica del *Dasein* y la correspondencia entre analítica existencial y ontología fundamental obedecen a lo expresado en la cita. Mucho más pertinente se muestra ésta, si cabe, a la hora de analizar el concepto de onto-teología como estructura del pensar metafísico. No se trata, pues, de afanarse en confirmar si la mencionada estructura se corresponde con “toda” la metafísica⁵⁰, si puede haber “otra” estructura, etc. Debe atenderse, más bien, a lo que ocurre al perfilar la metafísica según dicha estructura, a lo que apunta la mera posibilidad de esa definición con respecto a la historicidad⁵¹.

El compromiso con la cuestión *histórica* indicada puede considerarse la causa del paso del proyecto de la ontología fundamental⁵² a la reflexión sobre lo que, al hablar de Heidegger, es mentado bajo el título de *historia del ser*. Por lo demás, la relación entre dicho proyecto, su fracaso y la historia de la filosofía está bien presente desde el inicio:

Únicamente con esta ontología fundamental y a través de ella captamos, en un determinado aspecto, la vida interna y escondida del movimiento fundamental de la filosofía occidental. [...] La ontología fundamental es siempre sólo una repetición de esta antigüedad, de este pasado. Pero éste se nos transmite en la repetición sólo si le damos la posibilidad de transformarse. Puesto que estos problemas lo exigen, de acuerdo con su esencia. Todo esto [...] tiene su fundamento en la historicidad de la comprensión del ser.⁵³

El llamado “giro” que lleva a cabo Heidegger en su pensar no consiste en un cambio de planteamiento de base, sino en un retomar el proyecto de *Ser y tiempo* asumiendo su fracaso⁵⁴.

⁴⁹ HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 33 (GA 2: 10). Se retoma así el espíritu de la *πρώτη φιλοσοφία* como ciencia buscada: “es la ciencia que sólo se puede alcanzar si se busca, cada vez, de nuevo; precisamente ella es un riesgo, un mundo invertido; es decir, debe reconquistarse una y otra vez la comprensión auténtica del ser” [HEIDEGGER, *Principios*, pp. 21-22 (GA 26: 13)]. Cf. Arist. *Metaph.* 983a 21, 1028b 3.

⁵⁰ Marion, de hecho, invierte el razonamiento: sólo aquel pensamiento que puede responder a esta estructura puede ser considerado dignamente *metafísico*. Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 1-8; asimismo, MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, París: J. VRIN, 2000, p. 8.

⁵¹ La caracterización onto-teológica de la metafísica es *histórica*, no historiográfica. Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, pp. 44-45 (GA 2: 20-21); también, HEIDEGGER, *Principios*, p. 19 (GA 26: 10).

⁵² Heidegger certifica el necesario fracaso de este proyecto en “Introducción a *¿Qué es metafísica?*”, en el año 1949. Cf. HEIDEGGER, *Hitos*, p. 311 (GA 9: 380-381). Se trata, sin duda, de una certificación muy *a posteriori*, ya que, desde principios de los años treinta, el título de “ontología fundamental” se diluye; con ello, también se difumina la analítica existencial del *Dasein*.

⁵³ HEIDEGGER, *Principios*, p. 182 (GA 26: 196-197).

⁵⁴ Heidegger jamás finalizará *Ser y tiempo* tal como estaba planeado. Sólo escribirá dos secciones de la primera

Es decir: la *destrucción* de la ontología es pensada como un “‘dar la vuelta’ a donde se está”⁵⁵. Si la ontología fundamental se presenta como un poner al descubierto “los fundamentos de la ontología en general”⁵⁶, es el mismo adentrarse en esta labor lo que provoca la salida hacia la definición de la metafísica, hacia su *puesta en figura* en la onto-teología en los siguientes términos:

Quando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto ontológica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teológica. [...] La constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador, proceso que es llevado a cabo por la resolución.⁵⁷

Esta *figuración* de la metafísica precisa de un tropiezo: en un determinado momento, el doble juego que se pone en marcha entre ontología fundamental y *metontología*⁵⁸, similar al que se juega entre ontología y teología, subvierte el objetivo perseguido de tematizar la correlación entre ser y ente a través de un indagar en el fundamento. Se debe retomar, pues, la relación ser-ente desde su mismo diferir. Así, la pregunta por el ser⁵⁹ recibe su sentido a partir de la *diferencia ontológica* entre ser y ente. Esta diferencia se constata en el hecho de que el ser siempre se presenta como *ser de* lo ente, como el estar presente del ente⁶⁰: “*Lo puesto en*

parte del proyecto. Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, pp. 62-63 (GA 2: 39-40).

⁵⁵ LEYTE, *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2005, p. 201.

⁵⁶ HEIDEGGER, *Principios*, p. 182 (GA 26: 196).

⁵⁷ HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 151. En otros términos: “La duplicidad de la pregunta por el ser de lo ente se deja resumir en el título onto-teología. La doble pregunta: ¿qué es lo ente? dice por un lado: ¿qué es lo ente (en general)?, y, por otro, ¿qué es (cuál es) lo ente por antonomasia? [...] la duplicidad de la pregunta por lo ente depende del modo en que se muestra el ser de lo ente. El ser se muestra bajo el carácter de eso que llamamos fundamento. Lo ente en general es el fundamento en el sentido del suelo sobre el que se mueve toda consideración ulterior de lo ente. Lo ente en cuanto ente supremo es el fundamento en el sentido de lo que permite que todo ente surja en el ser” [HEIDEGGER, *Hitos*, p. 364 (GA 9: 449-450)].

⁵⁸ Cf. HEIDEGGER, *Principios*, pp. 184-185 (GA 26: 199). La *metontología* vendría a ocupar el espacio dejado por la analítica existencial para una consideración de lo ente en su totalidad que, a su vez, haría posible una referencia *general* al ser en su diferencia. Cabe subrayar que esto se enmarca en lo que Heidegger aún concibe, en 1928, como una “metafísica del *Dasein*”: “[...] la ontología fundamental no agota el concepto de metafísica” (*Loc. cit.*). Como tal metafísica, reproduce la pareja ontológico-teológica. Cf. JARAN, “L’onto-théologie”, p. 53.

⁵⁹ Recuértese que dicha pregunta sirve de inicio de *Ser y tiempo* [cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, pp. 23-ss. (GA 2: 1-ss.)], por lo que se puede afirmar que inaugura el itinerario que llevará a cabo, a través del siglo XX, el pensamiento heideggeriano.

⁶⁰ “Ser es siempre ser de un ente” [HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 32 (GA 2: 9)]. “[...] ser quiere decir lo mismo que asistir o estar presente” (HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, p. 20). Forma parte de la *verdad del ser* el que “el ser nunca se presenta sin lo ente y que un ente nunca es sin el ser” [HEIDEGGER, *Hitos*, p. 253 (GA 9: 306)].

cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre. El ser del ente no ‘es’, él mismo, un ente”⁶¹. El olvido de esta diferencia constituye la esencia no pensada de la metafísica, pues la metafísica pregunta siempre por el ser de lo ente sin prestar atención a su diferir, reafirmando a cada preguntar la constitución onto-teológica que le es propia. Cuando Heidegger pregunta “¿qué es metafísica?”⁶² lo hace en dirección a dicha esencia, esto es, en dirección a “eso otro con respecto a lo ente”⁶³ de la metafísica ; pero dicho preguntar significa a su vez hacer que la metafísica se presente como un todo, pasando para ello por lo que es ajeno a todo representar metafísico.

Explicada de este modo la diferencia ontológica, si ella es abordable de manera apropiada, no lo será sin salir —un *salir* particular— del doble juego onto-teológico, sean cuales sean sus piezas: la misma radicalización de la ontología fundamental no sólo provoca la aparición de una *metontología*, sino que hace que el proyecto en general salte de sus goznes para abordar la metafísica desde su *afuera*⁶⁴.

El salto⁶⁵ al que se acaba de aludir no supone, como puede intuirse, un “tirar por la borda” la historia de la filosofía, sino un hacer que se *desborde*⁶⁶. Tal desbordamiento se lleva a cabo en un proceso de *saturación* que define al tiempo que trasciende y que es inherente al planteamiento metafísico. Es por ello que, en Aristóteles, la misma universalidad del objeto de la metafísica, como *πρώτη φιλοσοφία*, provoca el retorno de ese salto hacia lo trascendente (el ser): su generalidad la lanza hacia lo inobjetivable para, en virtud de su carácter científico, terminar objetivándolo y errando el tiro⁶⁷. Sin embargo, esta objetivación *errante* no es simple

⁶¹ HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 29 (GA 2: 6).

⁶² Como es sabido, la pregunta da título a uno de los textos capitales de Heidegger, publicado en HEIDEGGER, *Hitos*, pp. 93-108 (GA 9: 103-122) y al que ya se ha hecho referencia.

⁶³ HEIDEGGER, *Hitos*, p. 338 (GA 9: 418).

⁶⁴ En qué pueda consistir este *afuera* es una de las metas del presente trabajo. La cuestión aparece a una con el problema del lenguaje en Heidegger: se da una esencial deficiencia gramatical en el lenguaje a la hora de afrontar la *crisis* ontológica. Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 61 (GA 2: 38-39); también, HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, pp. 155-157. Deleuze puede ilustrar adecuadamente lo sugerido: “El límite no está fuera del lenguaje, sino que es su *afuera*: se compone de visiones y audiciones no lingüísticas, pero que sólo el lenguaje hace posibles” (DELEUZE, *Crítica y clínica*, Barcelona: Anagrama, 2009, p. 9).

⁶⁵ “Que al propio ser le atañe un pensar y cómo ocurre esto es lo que lleva al pensar a ese *salto* gracias al cual él mismo sale fuera del ser mismo a fin de corresponder como tal al ser” [HEIDEGGER, *Hitos*, p. 301 (GA 9: 368) (cursivas añadidas)]. La exposición más radical y adecuada de lo que supone el “salto” se encuentra en la cuarta parte de HEIDEGGER, *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, Buenos Aires: Biblos, 2006 (GA 65).

⁶⁶ Es discutible que, tal como sostiene F. Jaran, la onto-teología pase a ser, en algún momento de su desarrollo conceptual, “*cette grande critique sans appel de toute la tradition*” (JARAN, “L’onto-théologie”, p. 51). Al contrario, todo en ella depende de una *apelación* que circula entre el anverso y el reverso de la tradición.

⁶⁷ Cf. AUBENQUE, *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, Madrid: Encuentro, 2012, p. 32. Se establecen, de

ni directa, sino que transita continuamente entre el ente en cuanto tal y el ente supremo⁶⁸.

Este tránsito posee un ineludible proceder dialéctico que es llevado a su culminación por Hegel. Cuando Heidegger aborda el carácter del conocimiento absoluto hegeliano⁶⁹, lo lógico —lo propio del *λόγος*, en cuanto relación recíproca e interna entre *a* y *b* en “*a* es *b*”— preconfigura la referencia intrínseca entre ontología y teología en la onto-teología, señalando la mediación de la *lógica*: onto-teo-lógica. Según Hegel, en el juicio especulativo “lo no idéntico del sujeto y del predicado [frente a la identidad que se produce en el juicio simple] es entonces igualmente momento esencial : *y su referencia, la transición o desaparición del primero en el otro*”⁷⁰. La relevancia especulativa que se le da a la referencia interna al juicio pone de manifiesto el papel del ser en cuanto cópula, con lo que se esboza una forma *triádica* —sujeto, predicado, transición entre uno y otro que los separa y une— que da la pauta al esquema onto-teo-lógico⁷¹. La propia estructura de la *ciencia* hegeliana responde a dicha forma: la fenomenología del espíritu se ocupa del conocimiento dialéctico especulativo, esto es, el *saber*; la ciencia de la lógica trata de las formas (determinidades) en las que es posible saber lo que se sabe; ambas, fenomenología y lógica, se copertenecen en el espíritu⁷².

La dialéctica hegeliana marca asimismo el tipo de trascendencia que ensambla el constructo onto-teológico:

La palabra [trascendencia] nombra, por un lado, el pasar por encima del ente hacia lo que éste es en cuanto a su qué-es (su cualificación). El pasar por encima hacia la *essentia* es la trascendencia en el sentido de lo trascendental. Kant, de acuerdo con la limitación crítica del ente a objeto de la experiencia, equiparó lo trascendental con la objetividad del objeto. Pero trascendencia también significa, al mismo tiempo, lo trascendente, que, en el sentido del primer fundamento existente del ente en cuanto lo existente, pasa por encima de él, y, sobresaliendo, se eleva con toda la plenitud de lo esencial. La ontología representa la trascendencia en el sentido de lo trascendental. La teología representa la trascendencia en el sentido de lo trascendente.⁷³

este modo, los prejuicios ontológicos a partir de los cuales se comprende a sí misma la metafísica. Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, pp. 26-28 (GA 2: 3-4).

⁶⁸ Entre el *ὄν ἢ ὄν* y *τὸ θεῖον*. “El *θεολογεῖν* es un considerar el *κόσμος* (cf. *De mundo*, 391 b 4)” [HEIDEGGER, *Principios*, p. 21 (GA 26: 13)]. El aparecer de lo divino es la referencia entre lo abarcante y lo abarcado como unidad.

⁶⁹ HEIDEGGER, *Fenomenología del Espíritu*, pp. 140-141 (GA 32: 140-141).

⁷⁰ HEGEL, *Ciencia de la lógica. Volumen I. La lógica objetiva*, Madrid: Abada, 2011, p. 231 (GW — *Akademieausgabe* 11: 49).

⁷¹ “La exégesis especulativa es *Onto-teo-logía*” [HEIDEGGER, *Fenomenología del Espíritu*, p. 141 (GA 32: 141)].

⁷² Cf. HEIDEGGER, *Fenomenología del Espíritu*, pp. 145-146 (GA 32: 145-146).

⁷³ HEIDEGGER, *Nietzsche*, Barcelona: Destino, p. 800 (GA 6.2). Cf. HEIDEGGER, *Hitos*, p. 323 (GA 9: 397).

Así, la trascendencia que hace pasar de la ontología a la teología se ve al punto desdoblada en una representación de la trascendencia propia de cada ámbito. El mismo tipo de redoblamiento se da en el movimiento del *devenir*, descrito en la *Ciencia de la lógica*, que tiene en *ser* y *nada* sus momentos. Como momentos, cada uno de ellos se desdobla de nuevo en referencia al otro, de manera que el primer sentido de la trascendencia que pasa de ser a nada se ve duplicado por la referencia interna de ser a nada y de nada a ser⁷⁴. Salvando las distancias, el despliegue dialéctico que lleva a la tematización de la *reflexión* como acontecer de la *esencia* guarda similitudes claras con la definición onto-teológica de la metafísica. Tal simetría, por un lado, no hace más que subrayar la pertenencia a la confrontación con Hegel de la reflexión heideggeriana en torno a la onto-teología. Por otro, reivindica la pertinencia de dicha pertenencia al concretarse en Hegel la figura fundamental de la metafísica⁷⁵.

Hasta aquí se han intentado trazar las analogías y puntos de conexión entre la dialéctica y la constitución onto-teológica, pero sin señalar de manera clara de qué modo el proceso dialéctico desemboca, ya no en la realización del espíritu absoluto, sino en el descoyuntamiento de la metafísica mediante su determinación. Ello se produce por *repetición*: Heidegger repite el *asunto del pensar*⁷⁶ de Hegel para, precisamente, abrir un espacio *fuera* del asunto —para pensarlo.

El asunto mencionado es la dialéctica del ser en la que se corresponden la filosofía y su historia⁷⁷. La historia de la filosofía es, para Hegel, el acontecer del proceso dialéctico que, a su vez, se cumple en la propia filosofía, aunque sin la “exterioridad histórica”⁷⁸. Esta exterioridad es una *determinación dialéctica* y no algo superficial o añadido. Heidegger pretende retomar dicha relación dialéctica entre filosofía e historia pensándola *históricamente*, es decir, permitiendo que la interpretación la atravesase en dirección a lo *impensado*⁷⁹. El

⁷⁴ Cf. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, pp. 238-239 (*GW—Akademieausgabe* 11: 56-57).

⁷⁵ Cabe establecer otro vínculo entre Hegel y Heidegger, más allá del tema que aquí se trata. La crítica que Hegel hace al “fenomenismo” kantiano acerca de la falta de una reflexión adecuada sobre el origen de las categorías es un precedente del lema *fenomenológico* —“¡a las cosas mismas!” [*zu den Sachen selbst*]— que rige el pensamiento heideggeriano. Cf. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, pp. 196-197 (*GW—Akademieausgabe* 11: 18-19).

⁷⁶ “*Die Sache des Denkens* [...]” (HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 98).

⁷⁷ Es apreciable la aparente diversidad de “asuntos” del pensar que aparecen a lo largo del texto heideggeriano de “La constitución onto-teológica de la metafísica”. El asunto del pensar en Hegel es “el pensar en cuanto tal” (HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 99); esto es, “la plenitud desarrollada de lo que fue pensado sobre lo pensado” (p. 101); es decir, “el ser en cuanto pensar que se piensa a sí mismo” (p. 105); en definitiva, el despliegue histórico-dialéctico del espíritu. Estas fórmulas son distintas facetas de un mismo acontecer, al igual que lo son la analítica existencial, la ontología fundamental y la historia del ser.

⁷⁸ HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 103.

⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 109-111. Cuando se trata de algo así como “lo impensado”, la dirección es lo determinante y no tanto el *sentido*. Es decir, puede ocurrir que lo impensado quede *irremisiblemente* a la espalda. Sin embargo, en esa irremisibilidad se da aún un *remitir* como *desistimiento*. Cf. el

desplegarse dialéctico de la *Aufhebung* [superación] da paso al *Schritt zurück* [paso atrás]⁸⁰.

No se entendería este paso sin *pasar* por la relación entre onto-teología y diferencia ontológica; lo cual obliga a poner en claro la propia estructura onto-teológica, siguiendo de cerca a Heidegger.

4. ONTO-TEOLOGÍA Y DIFERENCIA: ABRIR (EL) PASO

El análisis del inicio de “la doctrina del ser” (primera parte de la *Ciencia de la lógica*) pone de manifiesto el movimiento trascendente del ser que, como se ha anticipado, lleva a marcar una totalidad desde su *afuera*⁸¹. Este marcaje de la totalidad hace de la metafísica una teología⁸². La metafísica es teológica porque consiste en “el desarrollo sistemático del saber y el ser del ente sólo es verdadero cuando se sabe a sí mismo como tal saber”⁸³. El *saber-se* se instituye como unidad total de lo ente que “unifica en su calidad de fundamento que hace surgir algo”⁸⁴. ¿Cuál es el rasgo teológico de esta totalidad fundamental? La respuesta la da Hegel: “[...] nada puede comprenderse de la esencia de Dios, como espíritu en general, sin conocer por lo menos algo del concepto de *concepto* o al menos tener una representación”⁸⁵. El concepto no es más —ni menos— que “el *absoluto concebirse del saber*”⁸⁶. Heidegger, de esta manera, recorre el pensar de Hegel, lo redobla para acentuar la *re-percusión* que lo sustenta:

La lógica es la *ciencia pura*, el saber puro en su extensión y su despliegue. El saber puro es la certeza convertida en verdad, o sea la certeza no enfrentada ya al objeto, sino que lo ha interiorizado y lo sabe como siendo sí misma, y que igualmente, del otro lado, ha abandonado el

“desistir” de la nada en HEIDEGGER, *Hitos*, p. 101 (GA 9: 114).

⁸⁰ Cf. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 113.

⁸¹ Cf. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, pp. 117-119. El asunto del pensar hegeliano es reformulado, en este punto, como “el pensar que se piensa a sí mismo en cuanto ser que gira en torno a sí” (p. 119). Que el pensar *se espeje* en dirección a la idea absoluta *despeja* el terreno para el inicio de la *ciencia*.

⁸² *Vid. supra.*, nota 68.

⁸³ HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 121. El lugar que ocupa aquí este saber *reflexivo* justifica el papel teológico que Marion atribuye al *ego* cartesiano en cuanto que *cogitatio sui*. Por consiguiente, la “onto-teología redoblada” [*l'onto-teologie redoublée*] ya se encuentra formalmente anticipada en el pensamiento de Heidegger; o algo más que meramente anticipada: “La pregunta por el ser [del ente] es [a partir de Descartes] *onto-teo-ego-lógica*” [HEIDEGGER, *Fenomenología del Espíritu*, p. 181 (GA 32: 183) (cursivas añadidas)]. Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 126-136.

⁸⁴ HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 121.

⁸⁵ HEIDEGGER, *Fenomenología del Espíritu*, p. 142 (GA 32: 142) (cursivas añadidas). Heidegger está citando las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* de Hegel, escritas hacia 1829 pero publicadas póstumamente.

⁸⁶ *Loc. cit.*

saber de sí como saber de una cosa enfrentada a lo objetual, sin ser sino la aniquilación de éste; *el saber de sí se ha exteriorizado, y forma unidad con su exteriorización.*⁸⁷

Redoblado, el *re-percutir* fundamental de la exterioridad sobre sí se desdobra, desvelando la *doble* marcada entre ontología —como ciencia del ente en cuanto tal— y teología —en cuanto asunción de la pregunta por el ente en su conjunto, como totalidad (saber puro, concepto, Dios). Aquello que, en Aristóteles, podría haber sido fruto de una eventualidad editorial, se hace patente como algo esencialmente *destinado*: la metafísica es onto-teología.

La metafísica reúne en sí la pregunta por el ente en cuanto tal y en su conjunto; lo hace pasando de una pregunta a otra en un mismo preguntar, pero dejando abierto el espacio necesario para ese pasar. El Heidegger de 1957 recuerda que, en *¿Qué es metafísica?*, ya define la metafísica en el sentido de este doble preguntar⁸⁸; pero lo que allí dice es que la metafísica “es el preguntar *más allá de lo ente* [*das Hinausfragen über das Seiende*] a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto”⁸⁹. Este *más allá* refleja la dinámica trascendente que Heidegger *ex-trae* —sacándola fuera de sí— de la *reflexión* hegeliana, dinámica que delimita al ente como totalidad (teología), pone de relieve la constitución onto-teológica de la metafísica y proporciona el sentido del *paso atrás*.

La metafísica en cuanto onto-teología procura la entrada del Dios en la filosofía. No se da el paso a la teología porque el *marcaje* de la totalidad de lo ente lleve a la instancia teológica, sino que ese marcaje *co-incide* de suyo con la instancia señalada, al tiempo que ésta se ve referida a lo marcado. Teología y ontología se dan a una, en una unidad que es, también, diferenciación. La doble respuesta que se entregan mutuamente lo ente (en cuanto ente) y el Dios (como ente supremo) aparece en Hegel referida a la identificación entre ser y *lóγος* en que se asienta la metafísica como *lógica*⁹⁰: el ser ofrece fundamento al pensar, el cual, perteneciendo al ser, remite a él a modo de una “profundización y fundamentación”⁹¹. En este

⁸⁷ HEGEL, *Ciencia de la lógica*, p. 215 (*GW—Akademieausgabe* 11: 33) (cursivas añadidas).

⁸⁸ “[...] en la lección inaugural ‘¿Qué es metafísica?’ (1929) determinamos la metafísica como la pregunta por lo ente en cuanto tal y en su conjunto” (HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 121).

⁸⁹ HEIDEGGER, *Hitos*, p. 105 (*GA* 9: 118).

⁹⁰ “[...] para Hegel la ‘ciencia’, o lo que es lo mismo, la metafísica, no es precisamente lógica porque la ciencia tenga como tema el pensar, sino porque el asunto del pensar sigue siendo el ser, pero éste, desde el principio de su descubrimiento en tanto que *lóγος*, en tanto que fundamento que funda, reclama al pensar en su calidad de fundamentador” (HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 127). Desde otra perspectiva (no tan *otra*), también es lógica en el sentido de la “legalidad del pensar”, concerniendo al principio de razón. Así como hay una *destrucción* de la ontología, también la hay de la lógica. Cf. HEIDEGGER, *Principios*, pp. 17, 30-31 (*GA* 26: 7-8, 24-25).

⁹¹ “[...] *das Denken* [...] *auf das Sein als Grund sich versammelt in der Weise des Ergründens und Begründens* [...]” (HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, pp. 124-125). El ente se reúne en el ser como fundamento *sondeando(lo)*, *desentrañando(lo)*, *estudiando(lo) a fondo*; en otros términos: *dis-poniéndose a fundar(lo)* [*Er-*

sentido, la metafísica es el fundar (de lo ente) que *da cuenta* de su fundamento⁹², a la manera del *reddere* que articula el *principium reddendae rationis*: “la proposición fundamental del fundamento que hay que restituir”⁹³. Se reincide, con este “dar cuenta de”, en la correspondencia necesaria que hace entrar al Dios en la filosofía: el ser, como fundamento, es pensado como primer fundamento⁹⁴, *causa prima* que *co-responde* al “retorno fundamentador a la última ratio”⁹⁵. Causa primera y razón última se ligan una a la otra⁹⁶. En el redoblar que va de lo general a lo supremo, de lo marcado a lo *marcante* y de la causa a la razón se condensa la lógica de la *causa sui*, nombre que recibe el ser del ente en cuanto fundamento, esto es, Dios. Así, lo divino persiste sometido a la *lógica* del fundamento, pues todo debe responder a la interpelación de la exigencia de fundamento y/o razón⁹⁷.

El *lóγος* de la onto-teo-*lógica* muestra el girar del ser y el ente el uno alrededor del otro: el ser funda a lo ente y lo ente fundamenta al ser. Al aparecer el fundar del ser como algo que *es*, precisa de la fundamentación por parte de un ente (como causa suprema)⁹⁸. Dios o *causa sui*: la fundamentación del ser mediante aquello por él fundamentado, esto es, el ente en su instancia suprema⁹⁹. La metafísica es, de este modo, *lógica* porque piensa el ser de lo ente como lo diferente de la diferencia, es decir, deja impensada la diferencia en cuanto tal; lo diferente de la diferencia es la onto-teo-*lógica*¹⁰⁰. El aval lógico de la metafísica garantiza el tránsito continuo entre ontología y teología en un *cruce* que permanece inadvertido y que determina su esencia.

En consecuencia, el *cruce* se duplica sobre sí: el tránsito entre ontología y teología

gründen]. Lo hace *justificando(lo)*, *explicando(lo)*, dando(le) *razones*; haciendo explícito su fundar en cuanto *objeto* de su actuar [*Be-gründen*]. El alemán *Grund* conserva una riqueza semántica que resulta inabarcable —al menos sin entrar en la etimología— tanto para “fundamento” como para “razón”. Por este motivo, Heidegger puede explotar la fluidez de la relación entre fundamento, razón, causa, *lóγος* y *ratio* (estos últimos, términos inagotables por sí mismos). Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 57 (GA 2: 34).

⁹² HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 127.

⁹³ HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, Barcelona: Serbal, 1991, p. 59 (GA 10: 41).

⁹⁴ *Ur-Sache*, cosa originaria, causa. Cf. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 131.

⁹⁵ *Loc. cit.*

⁹⁶ “Heidegger repère [...] que l’être ne peut s’y accomplir qu’à titre de fondement; le fondement exige non seulement une *causa prima*, mais encore qu’elle se déploie en une *ultima ratio*, jusqu’à ce que l’une et l’autre coïncident dans un unique étant par excellence, *causa sive ratio* de tous les autres étants” (MARION, *Prisme métaphysique*, p. 95).

⁹⁷ “[...] la proposición del fundamento vale únicamente en la medida en que Dios exista. Pero Dios existe solamente en la medida en que valga la proposición del fundamento” [HEIDEGGER, *Proposición del fundamento*, p. 61 (GA 10: 55)].

⁹⁸ Cf. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 149. No se trata meramente de *causalidad*. Cabe hablar de *causación* en sentido jurídico-contable, para denotar la relación de obligación y exigencia inherente a la causa.

⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 153.

¹⁰⁰ “[...] la lógica determinada por lo diferente de la diferencia: la onto-teo-*lógica*” (HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 151).

atestigua el asunto del pensamiento occidental: el ser (de lo ente). El *cruzar* entre el ser *de lo ente* y lo ente *del ser*¹⁰¹ revela la diferencia de la cual ser y ente parten en todo momento: ambos no se dan, una vez planteada la pregunta por el ser, si no es desde su diferir. Esta puesta de relieve de la diferencia constituye el *paso atrás* que pone frente a frente, sin hacer, no obstante, de lo enfrentado *objeto*¹⁰². La diferencia queda enfrente, pero no como lo que queda por representar, sino como aquello desde lo cual cabe pensar de nuevo el ser: la pregunta por el ser lleva al revelarse de la diferencia; la pregunta por la diferencia retorna a la consideración del ser —como diferencia, tránsito, *inter-cisión, claro*¹⁰³. El ser “es el propio juego”¹⁰⁴ del *entre* entre ser y ente. Este juego con-forma *lo destinado* por el ser. Señalando la diferencia entre ser y ente aparecen las distintas *marcas*¹⁰⁵ bajo las cuales se ha concebido la generalidad del ser del ente. El *paso atrás*, al atender (a) la diferencia, permite que la marca vuelva a “su propio ser pasado”¹⁰⁶. Este “ser pasado” no es ninguna pureza *nouménica*, sino que, dejándose ver como “ser pasado”, se sostiene en una determinada referencia. Igualmente, lo destinado afecta a la diferencia tal y como es considerada *históricamente*¹⁰⁷. Es decir, en lo destinado se deja pensar la resolución de la diferencia en la constitución onto-teológica de la metafísica; la figura definitiva de la metafísica como onto-teología es también *destinal*, en la medida en que depende de la *resolución originaria*¹⁰⁸ de ese *entre* de la diferencia a la vez que hace pensable esta diferencia como lo impensado de la metafísica.

El *paso atrás* no hace que la diferencia se presente, sino que pone de manifiesto lo destinado de la resolución de la diferencia en cuanto onto-teología: el *paso atrás* señala el encubrimiento de la resolución, sin significar su desencubrimiento, su esclarecimiento, pues no hay esclarecimiento si no es ya *en* la resolución. Ésta no puede ser descubierta, sino tomada *a distancia*, marcada en el reverso de las *marcas*.

¹⁰¹ Cf. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, pp. 133-135.

¹⁰² Cf. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 139.

¹⁰³ Cf. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 141.

¹⁰⁴ HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 143.

¹⁰⁵ *Prägung*: acuñar, sellar; carácter, sello. Cf. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 145. “Sólo hay ser cuando lleva en cada caso la marca que le ha sido destinada: φύσις, λόγος, Ἐν, ἰδέα, Ἐνέργεια, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de voluntad” (HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 143). Que el carácter del ser sea en Platón el de aquello que marca o acuña (*τύπος*) confirma el redoblamiento: marcar el marcaje de la marca. Cf. HEIDEGGER, *Hitos*, p. 321 (*GA* 9: 395).

¹⁰⁶ HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 145.

¹⁰⁷ “...por nosotros”, diría *alguien*, sin advertir que ese “nosotros” depende ya de la referencia a la marca.

¹⁰⁸ *Resolución* que se subtrae de suyo (cf. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 147) y, sin embargo, solicita la *trascendencia originaria* por la que al *Dasein* le corresponde comprender el ser. Cf. HEIDEGGER, *Principios*, pp. 26-27 (*GA* 26: 20); asimismo, HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 35 (*GA* 2: 12). Sobre la traducción de “*Austrag*” por “resolución”, cf. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 107, nota (del traductor) 11.

5. LA METAFÍSICA COMO ÉPOCA: NIHILISMO

Hasta el momento, se ha intentado presentar la constitución onto-teológica como un poner en figura la metafísica, es decir, un permitir que aparezca lo propio del pensar metafísico. En otras palabras, la metafísica se ha hecho *fenómeno*, en el sentido planteado por Heidegger en el §7 de *Ser y tiempo*¹⁰⁹. Debe subrayarse que este mostrarse desde sí de la metafísica acontece a partir de sus propias posibilidades. Por este motivo, se ha procurado señalar que el mismo devenir metafísico desemboca en su mostrarse: un mostrarse *epocal* en el que la reflexión histórica se manifiesta como *inaparente*¹¹⁰, al modo de la trascendencia.

La *época* se dirime en el corte de un traspasar que corta, que separa, pero que sigue atendiendo a lo que queda así separado —entre paréntesis— y en relación con el traspasar. El pensar metafísico queda *a la vista* tras la indagación *incisiva* de la pregunta por la esencia del ser. Heidegger afirma que esta pregunta es ajena al representar metafísico: éste impide pensar la pregunta¹¹¹. Entonces, ¿de dónde ha surgido el apuntar a esta pregunta? ¿Será que el representar metafísico no ha logrado imponerse al pensamiento? El hecho es que el apuntar a la pregunta aparece cuando la metafísica se encuentra culminada, completa¹¹². El mismo decir de algo que está “completo” significa trascender sus límites y adentrarse, aunque sea de modo inadvertido, en lo que le es *propriadamente ajeno*. Ahora bien, la culminación de la metafísica consiste en el *final* de un proceso de trascendencia *comprensiva*. La metafísica culmina a través de su esencia trascendente, la misma esencia que la enfrenta a lo *otro* en su culminación. En este enfrentarse de la metafísica con su *afuera*, la trascendencia ¿se modifica?; ¿sigue dándose? Sin duda, pues no podría establecerse un límite culminante sin trascenderlo. En este último paso, sin embargo, ya no puede seguir constituyéndose en *proceso fundamental*, tal como ocurre en la dialéctica onto-teológica que (se) sostiene (en) el fundamentar recíproco de ser y ente. La metafísica se enfrenta a lo *otro* porque la trascendencia queda frente a sí misma, en su más íntimo *cruzar-se*.

¹⁰⁹ Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, pp. 50-62 (GA 2: 27-39). Ver la sección 1 del capítulo presente.

¹¹⁰ *Vid. supra*, nota 35.

¹¹¹ Cf. HEIDEGGER, *Hitos*, p. 329 (GA 9: 405).

¹¹² “[...] el final de la Filosofía, en el sentido de su despliegue en las ciencias, ¿no significa también la plena realización de todas las posibilidades en las que fue colocado el pensar como filosofía?, ¿o es que, aparte de la *última* posibilidad mencionada (la desintegración de la Filosofía en las ciencias tecnificadas), hay para el pensamiento una *primera* posibilidad, de la que tuvo que salir, ciertamente, el pensar como filosofía, pero que, sin embargo, no pudo conocer ni asumir bajo la forma de filosofía?” (HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, p. 80). Que el final de la filosofía (como metafísica) tenga que ver con el imperio de las “ciencias tecnificadas” forma parte del nihilismo.

El episodio culminante de la metafísica lo constituye Nietzsche, con la entrada en el nihilismo. Con éste, la metafísica alcanza su *acabamiento*¹¹³. La metafísica nietzscheana consiste en comprender el ser como valor, es decir, el ser del ente como voluntad de poder que *pone* valores¹¹⁴: “La ‘trans-valoración’ de Nietzsche es en el fondo el repensar en términos de valor todas las determinaciones del ente”¹¹⁵. Pero el ser del ente sigue pensándose en el doble remitir del ente en cuanto tal y en su totalidad¹¹⁶. El nihilismo de Nietzsche no consiste en el derrumbamiento de los valores supremos, de lo suprasensible, y el descubrimiento de que eso no era “nada”; más bien, es el dejar sin cuestionar esa misma *nada* lo que convierte a Nietzsche en nihilista:

¿Pero si la nada no fuese un ente pero tampoco nunca lo meramente nulo? [...] ¿Y si, finalmente, la falta de esta pregunta desplegada por la nada fuera el *fundamento* de que la metafísica occidental tenga que caer en el nihilismo? Entonces, el nihilismo, experimentado y comprendido de manera más originaria y esencial, sería esa historia de la metafísica que conduce hacia una posición metafísica fundamental en la que la nada no sólo no *puede* sino que ya ni siquiera *quiere* ser comprendida en su esencia. Nihilismo querría decir entonces: el esencial no pensar en la nada.¹¹⁷

La entrada en el nihilismo pone de manifiesto que la ausencia de la pregunta por la esencia de la nada corre pareja al olvido metafísico de la pregunta por el ser: en el nihilismo, aparece la extraña familiaridad entre ser y nada. La nada es vista como lo no-ente, aquello que no es y por lo que no cabe preguntar; lo mismo ocurre con el ser, sobre todo en el ámbito de las ciencias modernas¹¹⁸. La nada se muestra como lo *otro* de lo ente (ser). Dicha *otredad*, compartida por ser y nada, tan sólo es señalable en su *darse*:

Esta nada que no es lo ente y que sin embargo *se da* no es nada negador. Forma parte del presentarse. El ser y la nada no se dan el uno junto al otro. El uno se emplea en el otro y para el

¹¹³ Su máxima expresión en cuanto agotamiento de sus posibilidades. Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche*, p. 551; HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, p. 78.

¹¹⁴ Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche*, pp. 550-553.

¹¹⁵ HEIDEGGER, *Nietzsche*, p. 611.

¹¹⁶ Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche*, pp. 567-568. Según Heidegger, Nietzsche radicaliza el *subjetivismo* cartesiano, retomando los parámetros generales de la *representatividad* moderna y llevándolos a sus últimas consecuencias. Cf. *ibid.*, pp. 625-ss, 669-670. Acerca del carácter *subjetivo* del subjetivismo, cf. *ibid.*, pp. 635, 866-872.

¹¹⁷ HEIDEGGER, *Nietzsche*, p. 567.

¹¹⁸ Es en referencia a estas ciencias que Heidegger plantea la cuestión de la nada en “¿Qué es metafísica?” (1929), y así lo recoge, más tarde, en el texto “En torno a la cuestión del ser” (1955), ambos publicados en HEIDEGGER, *Hitos* (GA 9).

otro en un parentesco cuya plenitud esencial apenas si hemos pensado aún. Y tampoco la pensamos mientras sigamos sin preguntar: ¿qué “se” es ese del que decimos que se “da” aquí? ¿En qué clase de dar se da? ¿En qué medida pertenece a ese “se da ser y nada” aquello que se entrega a dicho don y por eso mismo lo guarda y preserva? Decimos muy a la ligera: se da [*es gibt*]. El ser “es” tan poco como la nada. Pero *se dan* ambos.¹¹⁹

El darse indica el límite que queda tras el final de la metafísica, una vez ha llegado ésta al nihilismo. Límite irrebasable, pues *decide* radicalmente en el sentido de la *resolución* [*Austrag*]. Por ello, el nihilismo del que trata Heidegger no es un mero diagnóstico, más o menos nostálgico, sobre la decadencia civilizatoria. Éste es el contraste más obvio entre el planteamiento de Ernst Jünger y el suyo¹²⁰. Se trata aquí de la diferencia entre un juzgar histórico y un pensar *histórico*: el primero analiza, determina y anticipa el paso (“sobre” la línea entre una época y otra, más allá de ella), *dominando* la situación; el segundo intenta mantenerse en el alzado del paso (“sobre” la línea, tratando *de* la línea, acerca de ella)¹²¹, para poner de manifiesto la mera posibilidad del anterior juzgar. El hacer ver la posibilidad no es una tarea crítica, en el sentido del establecer las condiciones de posibilidad, aunque sí *crítica* en su aludir al corte, al límite, que reparte y abre el *entre* de lo condicionado y lo incondicionado.

Como se comentó anteriormente, la historicidad *abre juego* ya desde *Ser y tiempo*. Ni la *destrucción* de la ontología ni la determinación onto-teológica de la metafísica son empresas historiográficas, aunque necesariamente tengan que recorrer la historia de la filosofía —cuya última etapa es el nihilismo. No lo son porque, por un lado, la *tradición* es una condición hermenéutico-existencial del *Dasein*: la trascendencia originaria de éste consiste en que le va de suyo una comprensión del ser. Por otro, comprender la onto-teología como mero *diagnóstico* que se le comunica a un paciente —la metafísica o la filosofía, en este caso—, o a un equipo médico —el de los filósofos— que lo mantiene en observación¹²², confunde

¹¹⁹ HEIDEGGER, *Hitos*, p. 339 (*GA* 9: 419). “Lo más digno de todo sigue siendo en cualquier caso que meditemos si acaso el ‘ser’ y el ‘es’ pueden ser ellos mismo o si por el contrario el ser nunca ‘es’, pero sin embargo sigue siendo verdad que hay o se da [*es gibt*] el ser” [HEIDEGGER, *Hitos*, p. 387 (*GA* 9: 479)]. La conferencia “Tiempo y ser”, recogida en HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, pp. 19-44, se centra en el sentido del *darse* del ser.

¹²⁰ Jünger escribe, en ocasión del sesenta aniversario de Heidegger, el texto titulado “Sobre la línea”, en el que trata el tema del nihilismo. Heidegger, al cumplir lo sesenta Jünger, le responde con el citado “En torno a la cuestión del ser”, titulado en un primer momento “Sobre ‘la línea’”. Conservando su carácter de diálogo, los dos textos se encuentran en JÜNGER / HEIDEGGER, *Acerca del nihilismo. Ernst Jünger: Sobre la línea. Martin Heidegger: Hacia la pregunta del ser*, Barcelona: Paidós, 1994.

¹²¹ Cf. HEIDEGGER, *Hitos*, pp. 313-314 (*GA* 9: 385-386).

¹²² En una suerte de perversión de la *teoría*.

indefectiblemente el fenómeno con la *manifestación* [*Erscheinung*]¹²³.

La “cosa misma”, el “asunto” del que intenta hablar Heidegger, reúne en sí los aspectos señalados del fenómeno en cuanto tradición: *el mostrarse en sí mismo a través de la vuelta de la tradición sobre sí*. La historia del ser, aquella que pertenece al *resolverse* de la diferencia, no es el sucederse histórico de distintas figuras metafísicas; de hecho, la posibilidad de representarse tal suceder forma parte de la culminación de la metafísica en el nihilismo. La historia del ser permite dejar mostrarse —*darse*— la esencia de la metafísica como el *traspasamiento* en dirección al ser que se produce en el ser del ente, en esa remisión impensada por la filosofía de la cual se ha nutrido en su devenir¹²⁴. De ahí la importancia para Heidegger de lograr una apreciación adecuada del significado del nihilismo: en el límite de la historia de la filosofía como metafísica es donde se *revela* la esencia de dicha historia, donde se ofrece el cruce entre el *velarse* y el *desvelarse*.

Sin embargo, apreciar el límite no significa objetivarlo. La consumación del nihilismo es también su *normalización*, haciendo más y más difícil desvelar su esencia y sus posibilidades¹²⁵. Si el nihilismo es el último episodio de la metafísica, su acabamiento, entonces, cuanto más consumada está la metafísica es cuando menos se la advierte, es decir, cuando más operativa se encuentra. El fin de la metafísica enfrenta a la paradoja de su doble sentido como “fin”: en cuanto puesta en claro de su figura a través del *paso atrás*, implica la necesaria referencia a su historia y la vuelta sobre sí de su tránsito¹²⁶; en cuanto culminación en el nihilismo, lleva a su implantación *sine die*, al permanecer inadvertida a escala *planetaria*¹²⁷, tanto más cuando se la cree “dejada atrás” en el museo de las ideas. No hay salida constatable de la metafísica: sólo el ejercicio de salir de ella para *releerla*. Si se constata el final de la metafísica, al estilo de una “muerte de Dios” positiva (y positivista), lo que se alcanza no tiene nada que ver con un final.

La pretensión de conseguir una “buena definición” de la esencia del nihilismo lleva a resaltar los límites del lenguaje metafísico¹²⁸. El nihilismo se juega sobre la línea de los límites de la metafísica: señalarlo es señalar dicha línea. Hacer ver la esencia de la línea

¹²³ Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, pp. 52-53 (GA 2: 29-30).

¹²⁴ Cf. HEIDEGGER, *Hitos*, pp. 334-335 (GA 9: 413-414).

¹²⁵ Cf. HEIDEGGER, *Hitos*, pp. 319-320 (GA 9: 393).

¹²⁶ Como recorrido de sus avatares y de sus posiciones fundamentales, así como repetición del giro en el espacio abierto por la dialéctica señalado más arriba.

¹²⁷ “‘Final’ de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental” (HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, p. 80).

¹²⁸ Cf. HEIDEGGER, *Hitos*, pp. 331-332 (GA 9: 409).

precisa de un lenguaje que pueda *virar* sobre la línea¹²⁹. Así, la copertenencia esencial entre la *dedicación*¹³⁰ del ser y el hombre¹³¹ hace inadecuado hablar de “ser” y de “ser humano”: “el ‘ser’ se disuelve en la dedicación”¹³². Heidegger pasa del “ser” al ~~ser~~. El hombre forma parte del nihilismo ya que forma parte de la dedicación del ser: “el hombre es en su esencia la memoria del ser, pero del ser tachado: ~~ser~~”¹³³. No hay más allá de la línea para el hombre, él es la zona de la línea y la línea misma.

¿Qué puede querer decir, entonces, “superar” la línea? La superación del nihilismo se basa en la superación de la metafísica¹³⁴. Ésta corresponde al recordar que permite ver el juego entre ocultamiento y desocultamiento en el que se deja sugerir el claro: la *Ἀλήθεια* como *Lichtung*¹³⁵. Lo *esenciante* del olvido del ser aparece, en ese juego, ya no como un defecto o un descuido reparable. Y, sin embargo, “la superación del olvido del ser es la superación de la metafísica”¹³⁶. El olvido del ser es la esencia del nihilismo¹³⁷, en la misma medida en que el olvido se olvida en la metafísica; pensar el olvido —el ser en su diferir, en su ocultarse— es pensar la metafísica, “[...] intentar hospedarnos en su *esencia* [*sc.* del nihilismo]”¹³⁸. Superar la metafísica es traspasar hacia más allá de la metafísica, pero dejando que lo esencial de ella se muestre tras el traspaso, es decir: giro, torsión sobre la marca, trascendencia en la vuelta a distancia. La tarea del pensar, una vez *acabada* la filosofía, consiste en tomar el giro¹³⁹, la torsión de la época. Dejar larga memoria¹⁴⁰: el *hacer época* de la época.

¹²⁹ El lenguaje que trata de hablar *sobre* la línea, aquel que pretende hacer ver el tránsito de la meta-física y entre la metafísica y su reverso, “[...] tiene que pasar por la esencial pluralidad de sentidos de la palabra y sus giros” [HEIDEGGER, *Hitos*, p. 342 (GA 9: 423)].

¹³⁰ *Zuwendung* (*zu-*: hacia, en dirección a; *wendung*: giro, vuelta): donación, asignación, préstamo. Cf. HEIDEGGER, *Hitos*, p. 330, nota (del traductor) 28.

¹³¹ Según la ya indicada primacía óntico-ontológica del *Dasein*.

¹³² HEIDEGGER, *Hitos*, p. 332 (GA 9: 410).

¹³³ HEIDEGGER, *Hitos*, p. 333 (GA 9: 411).

¹³⁴ “Entonces ¿en qué se basa la superación [*Überwindung*] del nihilismo? En la superación [*Verwindung*] de la metafísica” [HEIDEGGER, *Hitos*, p. 335 (GA 9: 414)]. *Überwindung*: traspasamiento, superación en el sentido de la conquista, del “pasar por encima de...”. *Verwindung*: superación en la convalecencia; pero también torsión, giro. El prefijo *ver-*, que implica un sentido negativo, está presente en *vergessen*: olvidar. Así, *Seinvergessenheit*: el olvido del ser. Cf. *loc. cit.*, nota (del traductor) 32.

¹³⁵ Para la relación entre estos dos “conceptos”, cf. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, pp. 86-91. Lo importante aquí es señalar el modo en que Heidegger indica, tal como lo hace en otros textos mediante otras figuras (*Ereignis*, ~~ser~~, *resolución*, etc.), el *no-más-allá* que posibilita cualquier *posición* de límite y cualquier aparecer.

¹³⁶ HEIDEGGER, *Hitos*, p. 337 (GA 9: 416). El término traducido por superación es, en esta cita, *Verwindung*. *Vid. supra*, nota 134.

¹³⁷ “La esencia del nihilismo, que se termina de consumir en el dominio de la voluntad de voluntad, reside en el olvido del ser” [HEIDEGGER, *Hitos*, p. 341 (GA 9: 422)].

¹³⁸ *Loc. cit.*

¹³⁹ “[...] cualquier intento de hacerse una idea sobre la supuesta tarea del pensar, se ve remitido a una mirada atrás, hacia la totalidad de la Historia de la Filosofía. Y no sólo esto: se ve, además, precisada a pensar la historicidad de aquello que da a la Filosofía la posibilidad de una Historia” (HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, p. 81).

¹⁴⁰ “¿Cuándo y cómo llegan las cosas como cosas? No llegan *por* las maquinaciones del hombre. Pero tampoco

llegan *sin* la vigilancia atenta de los mortales. El primer paso hacia esta vigilancia atenta es el paso hacia atrás, saliendo del pensamiento que sólo representa, es decir, explica, y yendo hacia el pensamiento que rememora” [HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 2001, p. 133 (*GA 7*: 183)].

III. MARION: DE LA SUPERACIÓN COMO APLICACIÓN

1. LA ONTO-TEOLOGÍA COMO *CRITERIO* HERMENÉUTICO

Una vez expuesta la esencia de la metafísica por parte de Heidegger, la situación histórica y conceptual de Jean-Luc Marion es la de la *indecisión* del límite: la superación de la *época* no hace más que apelar a la referencia a sí, dejando un espacio indeterminado e indecible desde el cual acontece dicha referencia. Su pensamiento no puede ser abordado sin el precedente heideggeriano, hasta el punto de constituirse, a menudo, como un paralelo de éste.

Marion hace explícito el legado de Heidegger en las obras que dedica a Descartes, estructurándolas a partir de la constitución onto-teológica de la metafísica¹⁴¹, incluso engarzando sus investigaciones en una “hermenéutica onto-teológica” en la que consistiría buena parte del pensamiento del alemán¹⁴². La exposición de la onto-teología, tal como la realiza Heidegger, es recurrente en los textos de Marion¹⁴³. Sin embargo, se hace en esa repetición un especial hincapié en el papel de la fundación que (se) despliega (en) la onto-teología:

Cette détermination [onto-théo-logique] indique donc une double fondation croisée. (i) L'être, en tant qu'il diffère décidément de tout étant, se déclare comme rien d'étant, donc n'ayant rien d'un étant et surtout pas de l'étant dit "Dieu"; parce qu'il les rend aussi bien pensables (selon l'étant, voire un concept d'étant) que possibles (concevables, comme non contradictoires dans le concept). (ii) Réciproquement, l'étant, en particulier le premier étant déclaré dans chaque métaphysique, non seulement fonde les autres étants à titre de cause première qui en rend aussi raison, mais fonde aussi l'être de l'étant en tant qu'il accomplit à la perfection et jusque dans l'existence les caractéristiques formelles d'étantité. Ce deux fondations principales (la deuxième se dédoublant) restent pourtant articulées dans leurs fondations croisées par la différence, qui les

¹⁴¹ Marion prefiere hablar de “*constitution*” antes que de “*structure*”, pues la primera deja hasta cierto punto indeterminados los polos que entran en juego en ella, mientras que la estructura tiene un carácter más prefijado. Cf. MARION, *Ontologie grise*, p. 194, nota 12.

¹⁴² Así se pone de manifiesto en MARION, *Prisme métaphysique*, p. 5-6. Igualmente, en el apéndice a la 3ª edición de *Ontologie grise* titulado “L’ambivalence de la métaphysique cartésienne”, texto escrito originalmente en 1976. Cf. MARION, *Ontologie grise*, pp. 191-208. *Vid. infra*, cap. IV de este trabajo.

¹⁴³ Por ejemplo, MARION, *L'Idole et la distance*, París: Grasset, 1977, pp. 31-33; asimismo, MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 126-127; también, MARION, *Dieu sans l'être*, París: PUF, 2010, p. 283.

*distingue comme être et étant et, pour cela même, les [re]concilie.*¹⁴⁴

Esta explicación subraya el carácter conceptual de la doble fundación onto-teológica: fundación del ente por parte del ser, fundación del ser del ente a partir del ente supremo. A este tipo de fundación desdoblada le añade Marion otro: el de la fundación eficiente que, en último término, funda la conceptual¹⁴⁵. De este modo, la onto-teología implicaría una triple fundación: la fundación conceptual del ente por el ser, la fundación (o fundamentación) de los entes por el ente supremo según la causalidad eficiente, la fundación (o fundamentación) conceptual por parte de la eficiente¹⁴⁶. Este juego de desdoblamientos, que necesita de una cierta rigidez a la hora de definir lo conceptual y lo causal¹⁴⁷, es determinante para entender el análisis que Marion lleva a cabo sobre Descartes. Pero aún es más importante para apreciar la ambigüedad con la que la causalidad o, mejor dicho, la misma *fundación* es manejada: la fundación conserva un aspecto *externo* a la onto-teología —prestado por la teología revelada— que, como se verá más adelante, sirve a Marion para tentar un *afuera* de la metafísica¹⁴⁸. Este rasgo es, quizás, la diferencia clave entre la propuesta de Marion y la heideggeriana.

Una vez lograda la definición de la metafísica según la constitución onto-teológica, ésta se convierte para Marion en un cuasi-imperativo hermenéutico para la historia de la filosofía. El fin de la metafísica y el proyecto de una *destrucción* de la historia de la ontología planeado por Heidegger modifican y renuevan el estatuto de la disciplina. El olvido del ser y la diferencia ontológica que cada figura metafísica (un autor, una corriente...) incorpora hace de todas esas figuras algo “practicable” por igual, sin dar preeminencia a ninguna. La diferencia ontológica sirve de referente, entonces, para dar coherencia a la historia de la metafísica,

¹⁴⁴ MARION, *Dieu sans l'être*, pp. 283-284.

¹⁴⁵ “[...] il y a sans doute ici place non seulement pour un redoublement de la seconde fondation —comme le suggère Heidegger—, mais bien pour une troisième fondation de plein droit: celle non plus seulement des autres étants, mais bien de l'être même (et de sa fondation conceptuelle) par l'étant suprême (et sa fondation efficiente)” (MARION, *Dieu sans l'être*, p. 284).

¹⁴⁶ Cf. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 285. Parece ser que Marion ha ido matizando esta posición a lo largo de los años, retornando a la postura original de Heidegger. Cf. JARAN, “L'onto-théologie”, p. 41, nota 2. Cabría señalar que Heidegger diferencia entre *Gründung* y *Begründung*, términos que Marion toma como fundación conceptual y fundamentación causal (según razón suficiente) respectivamente. Para la traducción de los dos términos por “fundación” y “fundamentación”, cf. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, pp. 148-149.

¹⁴⁷ Rigidez que se cruzará en la *causa sive ratio*.

¹⁴⁸ “*Reste une dernière manière de procéder, qui interroge l'onto-théologie non plus à partir de sa limite intérieure, mais, comme on dit, à partir du bord extérieur de la limite, celui qui ouvre immédiatement sur l'étranger: en vue d'une théologie non onto-théologique*” (MARION, *L'Idole et la distance*, p. 38). Esta teología “no onto-teológica” debe entenderse desde la división tomista entre teología filosófica (o natural) y teología revelada. Cf. MARION, *Dieu sans l'être*, pp. 289-290. Para una perspectiva fenomenológica de dicha división, cf. MARION, “The Other First Philosophy and the Question of Givennes”, *Critical Inquiry*, vol. 25, nº 4, 1999, pp. 784-800.

ofreciendo un nuevo modo de abordar su interpretación: se debe fijar el carácter metafísico de la figura filosófica en cuestión, es decir, desvelar su constitución onto-teológica; el mismo proceso de interpretación onto-teológica debe hacer ver lo impensado que preserva la figura, en el sentido de la diferencia ontológica, para, finalmente, poner de relieve la lógica oculta de la metafísica en cuanto nihilismo¹⁴⁹.

Así, la aplicación de un modelo onto-teológico deviene un instrumento hermenéutico, instrumento que puede —y debe, a juicio de Marion— adaptarse (redoblándose, por ejemplo) al pensamiento metafísico que se tome como objeto de estudio. Esta posibilidad de adaptación y modificación proviene del hecho de que el “paradigma” onto-teológico no supone una definición atemporal de la metafísica impuesta a la historia de sus avatares, sino el resultado de una reflexión *histórica* sobre la propia *historicidad*¹⁵⁰. Ahora bien, precisamente esto lleva a plantear una cuestión que amenaza al empeño de Marion: ¿no es precisamente el uso de un “*paradigme opératoire*”¹⁵¹ algo fuera de o contrario a la cuestión de la historicidad? Es decir, si la constitución onto-teológica viene a definir la metafísica allí donde se ve superada *epocalmente*, la utilización de esa definición como paradigma hermenéutico a base de su actualización continua —en una *innovación* interpretativa sin fin— bien podría representar un abuso del planteamiento heideggeriano, cuando no su perversión. En otras palabras: lo que en Heidegger es *fenómeno*, esto es, aquello que aparece en cuanto metafísica mostrándose *a partir de ella misma* en su misma *culminación*, dista bastante de ser un criterio *metodológico*¹⁵². El problema no sería tanto el uso *práctico* del esquema onto-teológico como herramienta analítica, sino su postulación como tal herramienta.

Quizás el párrafo anterior pueda aclararse con la alusión que Marion hace a otro *tópico* heideggeriano:

[...] *la permanence de la question de l'Être (et aussi sa dissimulation constante) mobilise pour la même méditation, ou mieux, pour la méditation du Même, ceux qui savent l'entendre, et y faire face. C'est parce qu'ils sont de ceux-là qu'Aristote et Descartes, avec une sûreté somnambulique, se répondent, ici, longuement.*¹⁵³

¹⁴⁹ Para una descripción de todo este proceder, cf. MARION, “La fin de la fin de la métaphysique”, pp. 29-30.

¹⁵⁰ Cf. MARION, “Quelques règles en l’histoire de la philosophie”, *Les Études philosophiques*, 4, 1999, pp. 508-509.

¹⁵¹ *Loc. cit.*

¹⁵² Este paso del *fenómeno* al *criterio* tal vez esté diciendo algo del mismo fin de la metafísica: que dicho fin es lo que esencialmente no acaba de finalizar.

¹⁵³ MARION, *Ontologie grise*, p. 23.

El recurso a la cuestión del ser como substrato desatendido y unitario de la metafísica y justificación para un diálogo entre Descartes y Aristóteles sería cuestionable desde determinadas perspectivas historiográficas¹⁵⁴. Pero también puede reprocharse la sola asunción de la cuestión como substrato, como bajo continuo sobre el cual surgen las distintas figuras metafísicas¹⁵⁵. Cuando Heidegger se adentra en el pensar de la historia del ser, no debe perderse de vista la *historicidad* del propio adentrarse: el ser no se “expresa” en la historia de la metafísica más que como lo que hace posible *trascender*, en un movimiento de salida y entrada, dicha historia.

Más allá de estas cuestiones, la onto-teología funciona en manos de Marion como un *prisma* que, impuesto ante la historia de la metafísica, hace aparecer el espectro de motivos que, a su vez, señalan la *donación* de la luz invisible de su origen¹⁵⁶: prisma que marca el límite sobre el cual acontece la referencia. Si la metafísica es metafísica de la presencia, ¿qué ocurre cuando la metafísica se hace presente en cuanto onto-teología? ¿Qué es lo que aparece en esa presencia y cuáles son sus condiciones de posibilidad *no-presentes*? Más aún, ¿en qué sentido se puede hablar de condiciones de posibilidad cuando la metafísica, marco en que se dan las condiciones mencionadas, es lo *condicionado*?¹⁵⁷

2. LA METAFÍSICA Y SU AFUERA

El fin de la metafísica es el lugar propicio para el prisma, cuya acción de difracción se sustenta en una *decisión histórica*¹⁵⁸: a un lado, la descomposición de la filosofía en las ciencias empíricas, convirtiéndose ella misma en cómplice de la técnica¹⁵⁹; al otro, la posibilidad inaudita de que, en el agotamiento *metafísico* de la filosofía, se atienda al

¹⁵⁴ Una de ellas sería, según Marion, la de Gilson; no en lo que concierne a la cuestión del ser, sino a causa de la supuesta debilidad de la filiación histórica entre los textos cartesianos y los aristotélicos. Cf. *loc. cit.*

¹⁵⁵ Aubenque señala en este punto la divergencia entre el pensamiento de Gilson y el de Heidegger. Cf. AUBENQUE, *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, pp. 21-22.

¹⁵⁶ Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 6-7. La metáfora del prisma también refiere al *icono*. Cf. MARION, *L'Idole et la distance*, p. 26.

¹⁵⁷ Obsérvese que esta pregunta puede dirigirse también al uso, como herramienta, que se hace del prisma onto-teológico, pues ¿que hay más *técnico* —esto es, metafísico— que una herramienta?

¹⁵⁸ “[...] si la historia no es una cosa, y si nosotros mismos, al ser de modo histórico, somos también *ella misma*, el intento de estar ‘por encima’ de la historia es quizá una aspiración que jamás podrá alcanzar el lugar desde donde tomar una decisión histórica” (HEIDEGGER, *Nietzsche*, p. 681).

¹⁵⁹ “Las ciencias interpretarán según las reglas de las ciencias —es decir, técnicamente— todo lo que todavía recuerde, en su construcción, su origen a partir de la Filosofía. Entiende las categorías —de las que depende cada ciencia, para la división y delimitación de su campo de objetos—, instrumentalmente, como hipótesis de trabajo. Su verdad no se medirá sólo por el efecto que produzca al ser aplicada dentro del progreso de la investigación: la verdad científica se equiparará a la eficacia de estos efectos” (HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, p. 80).

rebasamiento del límite. La perspectiva de Marion se muestra *indecisa* —a un tiempo técnica y, precisamente por ello, ya no técnica—, pretendiendo hacer del acabamiento *epocal* una tarea aún filosófica: “*La métaphysique s’accomplit par la technique. La philosophie consiste à comprendre comment et jusqu’où*”¹⁶⁰. Sólo desde la oportunidad de esta labor filosófica puede entenderse que Marion atribuya a la *destrucción* heideggeriana¹⁶¹ una indicación *positiva* acerca del ser: “*La destruction —au contraire de toute ‘déconstruction’— vise positivement l’être*”¹⁶².

El recorrido de las *marcas* de la metafísica que se propone en *L’Idole et la distance* define la tarea hermenéutica de su autor:

[...] *parcourir l’onto-théologie elle-même le long de ses limites —de ses marches. Les marches ne délimitent pas seulement un territoire, comme des frontières. Elles le défendent, comme un glacier, une ligne de fortifications. Elles le cernent aussi, territoire déjà étranger, exposé au danger, à demi inconnu. Prendre l’onto-théologie par la tangente, par le biais de ses lignes de défense, et ainsi s’exposer à ce qui ne lui appartient déjà plus [...]*.¹⁶³

Estas “*marches*” —que no son idénticas a las *marcas* [*Prägung*] de Heidegger¹⁶⁴, pero las toman en cuenta— no sólo marcan el lugar, el territorio limítrofe, sino que cada una de ellas significa un determinado modo de *marchar*, de transcurrir a través de ese territorio y, por lo tanto, también de *marcarlo*. El marcaje, así, se convierte en *método* —*marche à suivre*, en francés— hermenéutico. Los autores que representan estas marcas son *marqueses*¹⁶⁵ en cuanto que dejan pensar la *distancia* que se abre más allá de ellas: lo extraño a la metafísica. Cuanto más incide un pensador en la onto-teología, desplegándola hasta el límite, más

¹⁶⁰ MARION, “La fin de la fin de la métaphysique”, p. 26. Allí donde Heidegger *espera* un *pensar*, Marion identifica una filosofía. Por otro lado, para Marion, el “nuevo comienzo” de Heidegger se inicia en *Ser y tiempo*. Cf. MARION, *Dieu sans l’être*, p. 61.

¹⁶¹ Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, §6.

¹⁶² MARION, “La fin de la fin de la métaphysique”, p. 27. Es obligado hacer una apreciación: los textos de Heidegger que utiliza Marion para justificar la afirmación citada explican que la “destrucción” persigue una “apropiación positiva” de los conceptos ontológicos, frente a lo que podría parecer una simple aniquilación de dichos conceptos; por lo tanto, no aparece explícitamente ninguna *mención* al ser.

¹⁶³ MARION, *L’Idole et la distance*, pp. 37-38.

¹⁶⁴ *Vid. supra*, nota 105. Marcaje de la metafísica y destrucción de la onto-teología son tareas paralelas. Cf. MARION, *L’Idole et la distance*, pp. 252-253.

¹⁶⁵ MARION, *L’Idole et la distance*, p. 15. No sólo forman parte del *marquesado* los autores que aparecen en esta obra (Hölderlin, Nietzsche, Dionisio Areopagita, etc.), sino también Descartes: “[...] *Descartes nous resterait une sentinelle, elle aussi contournée mais toujours debout, sur les marches de la métaphysique, au seuil de la distance*” (MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, París: PUF, 2009, p. 456). Lo mismo ocurre con Santo Tomás. Cf. *Dieu sans l’être*, cap. VIII.

insistentemente la excede¹⁶⁶. El *exceso* inherente al marcaje impide que el proyecto de Marion conforme un *programa*, un discurso articulado a modo de sistema o de tratado. El método subvierte el sistema: “*Il faut donc entreprendre de dire. De dire pour identifier le silence*”¹⁶⁷.

Hermenéutica y *apófasis* se dan a una, hasta *transgredirse* la una en y por la otra. Es por ello que la superación de la metafísica acontece en su misma definición, una vez acotada como onto-teología¹⁶⁸. Marion emprende la puesta de manifiesto de esta superación a través del juego entre el *ídolo* y el *icono*.

2.1. ÍDOLO E ICONO: DE LA MENCIÓN A LA LLAMADA

En un primer momento, *ídolo* e *icono* no constituyen términos definidos exhaustivamente, sino tan sólo apuntados¹⁶⁹. Es en *Dieu sans l'être* donde se ofrece una exposición más detallada. Ídolo e icono pertenecen a momentos históricos distintos: el *εἶδωλον* griego, la imagen donde el esplendor de lo visible con su policromía remite a la *polisemia* de lo divino; el *εἰκὼν* —tematizado por la patrística bizantina— de origen judeocristiano, el *resplandor* (*l'éclat*) de lo visible concentrado en la *única* figura de Dios¹⁷⁰.

Sin embargo, ídolo e icono se corresponden en cuanto son modos de ofrecerse el ente¹⁷¹, siempre en torno a los *signos* de lo divino; signos (*signa*, en latín), puesto que las obras susceptibles de ser icono y/o ídolo siempre lo son en la medida en que *consignan* su visibilidad en algo otro: “*l'œuvre n'apparaît comme telle qu'en faisant signe, parce que ce n'est qu'en faisant signe qu'elle vaut comme signum*”¹⁷². En cuanto a lo divino, la *visibilidad* se dice de muchas maneras¹⁷³. La *fenomenalidad* de la pareja ídolo/icono es abordada según

¹⁶⁶ Cf. MARION, *L'Idole et la distance*, p. 15.

¹⁶⁷ MARION, *L'Idole et la distance*, p. 180. “*Ce qui ne peut pas être dit ne doit pas être tu*” (MARION, *L'Idole et la distance*, p. 232). Clara paráfrasis del final del *Tractatus*. Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1999, p. 183.

¹⁶⁸ “*Because the determination [of metaphysics as onto-theology] remains precise it renders thinkable the possibility of 'metaphysics' as also its impossibility. And for this reason, too, the determination eventually renders intelligible the relief that goes beyond metaphysics and takes it up in a higher figure*” (MARION, “*Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology*”, *Critical Inquiry*, 20, 1994, p. 576).

¹⁶⁹ “*Nous mobilisons un couple conceptuel précis, idole/icône, sans en donner une description phénoménologique et culturelle suffisante*” (MARION, *L'Idole et la distance*, p. 13). La “transposición conceptual” del ídolo parte de *Is* 40, 18: “*D'après quoi pourriez-vous imaginer Dieu? Et quelle idole (demût) pourriez-vous en offrir*”. En lo que concierne al icono, Marion alude a su “semántica teológica”. Cf. *loc. cit.*

¹⁷⁰ Cf. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 15.

¹⁷¹ “*L'icône et l'idole déterminent deux manières d'être des étants, non pas deux classes d'étants*” (MARION, *Dieu sans l'être*, p. 16). Recuérdese lo que, para Heidegger, ocurre en la obra de arte: “[...] la apertura de lo ente en su ser, el acontecimiento de la verdad” [HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, p. 27 (*GA* 5: 27)].

¹⁷² MARION, *Dieu sans l'être*, p. 17.

¹⁷³ *Loc. cit.*

los parámetros de esta visibilidad *significativa*.

El *ídolo* supone la “última función de lo mirable”¹⁷⁴; su acontecer *obturante* no es debido a su origen material “artificial”, creado, sino a su entrar en el espacio de lo visible *agotando* la mirada, a partir de ella misma. Es la mirada la que hace al ídolo, mirada idolátrica que, desde la previedad de su *mención (visée)* se arroga el poder y la iniciativa del ver: “*L’intention première vise le divin, et le regard se tend en vue de voir le divin, de le voir en le prenant donc dans le champ du regardable*”¹⁷⁵. Así, el ídolo se convierte en el *primer visible*, como “espectáculo a re-spe(c)tar”¹⁷⁶ que re-produce el *apuntar* de la misma mirada, volviéndolo todo visible —haciendo que todo *sea* visible, bajo el modo de lo visible— en tanto que la mirada se explaya y se detiene en su misma reflexión: *primer visible, espejo invisible* cuyo reflejo queda oculto por el propio brillar de la mirada refleja —reflexiva¹⁷⁷. Al tiempo que la *mención reflexiva* de la mirada se pone de manifiesto, se hace invisible porque se cierra en sí, anulando la trascendencia, *allanando* el campo según la medida de lo *mirable*. Más allá de esto, lo *invisible* pierde todo sentido, negado e invalidado:

*L'idole montre ce qu'elle voit. [...] L'idole fournit à la vision l'image de ce qu'elle voit. L'idole (se) produit dans l'effectivité (comme) ce que la vision intentionnellement vise. [...] une visée vers le visible qui, à un certain moment de la visée, s'infléchit sur elle-même, se réfléchit sur soi pour ainsi qualifier d'invisible ce qu'elle ne parvient plus à viser. L'invisible se définit par la réflexion dont la défection abandonne le visible comme non visible, donc non visible, bref invisible.*¹⁷⁸

La mirada se paraliza en el ídolo, se fija en él, se colma en él. En su detención, es incapaz de pro-seguir(se) (en) su *mención*, anulando la altura de su *apuntar*¹⁷⁹, como el arquero al que le es imposible superar una muralla, un límite, porque sólo *ve* (el) límite(s). El ídolo material, así, no *representa* nada, sino que presenta un “estiaje de lo divino”: ofrece el reflejo de una experiencia de lo divino a la medida de la mirada humana¹⁸⁰.

¹⁷⁴ “*Le regard seul fait l'idole, comme ultime fonction du regardable*” (MARION, *Dieu sans l'être*, p. 19).

¹⁷⁵ MARION, *Dieu sans l'être*, p. 19.

¹⁷⁶ “[...] *un spectacle à re-specter*” (MARION, *Dieu sans l'être*, p. 20).

¹⁷⁷ Cf. MARION, *Dieu sans l'être*, pp. 20-21. “*Miroir invisible —non tant la cause non-vue du retournement de la vision, que ce retournement de la vision qui fixe, sur une limite, l'invisible*” (MARION, *Dieu sans l'être*, p. 41).

¹⁷⁸ MARION, *Dieu sans l'être*, pp. 40-41.

¹⁷⁹ “*Avec l'idole, le miroir invisible n'admet aucun au-delà, parce que le regard ne peut augmenter la hausse de la visée*” (MARION, *Dieu sans l'être*, p. 23).

¹⁸⁰ “[...] *la figure matérielle que l'art humain donne à l'idole [...] ne représente rien, mais présente un certain étiage du divin; elle ressemble à ce que le regard humain a éprouvé du divin*” (MARION, *Dieu sans l'être*, p.

El icono maneja otras coordenadas: “*Tandis que l’idole résulte du regard qui la vise, l’icône convoque la vue, en laissant le visible [...] peu à peu se saturer d’invisible*”¹⁸¹. En su origen, el *εἰκών* es semejante a y diferente de su modelo, permite conocer el modelo sin substituirlo, pues pertenece a la dimensión interna de su manifestación. Se preserva de este modo una *diferencia* fundamental, trascendente y trascendida en el aparecer del icono: una semejanza —una *analogía*— a partir de aquello que no es semejante a nada y que no es presencia substancial alguna¹⁸². En el icono, lo invisible, dándose como tal, ofrece la apariencia de lo visible. Lo invisible se presenta como tal en lo visible del icono; lo invisible en cuanto lo inviable, lo inencarable (*invisageable*)¹⁸³. Algo sumamente distinto a lo que ocurre con el ídolo: “[*l’office de l’idole*] consiste à diviser l’invisible en une part qui se réduit au visible, et une part qui s’offusque comme invisible”¹⁸⁴. El icono, o la *intención* llamada por lo invisible en el *rostro*¹⁸⁵; el ídolo, o la *mención* fijada en su mentar. El icono no depende de ningún otro porque él mismo es la otredad; el ídolo siempre se dirige a su crepúsculo¹⁸⁶, porque consiste en el resplandor ajeno de la *alienación* de la mirada¹⁸⁷.

El juego entre icono e ídolo también se da en el plano conceptual. No es necesaria la materialidad de la figura para cumplir con la idolatría: el concepto de “Dios”, fijado en la onto-teología de la metafísica, consume la función del ídolo¹⁸⁸: “[...] *l’idole conceptuelle a un site, la métaphysique, une fonction, la théo-logie dans l’onto-théologie, et une définition,*

24).

¹⁸¹ MARION, *Dieu sans l’être*, p. 28. La referencia al “icono del Dios invisible” de Col 1, 15 es sumamente relevante (como lo son, por lo demás, todas las citas bíblicas que utiliza Marion).

¹⁸² Se da una relación fundamentada entre el *εἰκών* y la *ἔξις* aristotélica —punto clave de la interpretación de Descartes que lleva a cabo Marion (*vid. infra*)—, salvo que la referencia del primero no es la *οὐσία*, sino la *hipóstasis* (*ὑπόστασις* que el latín traduce por *persona*). Cf. MARION, *Dieu sans l’être*, p. 28-30. Al mismo respecto, cf. VASILIU, “Lo visible, la imagen y el icono en los comienzos de la era cristiana”, en *El mundo del icono desde los orígenes hasta la caída de Bizancio*, Madrid: San Pablo, 2003, p. 219.

¹⁸³ MARION, *Dieu sans l’être*, p. 29.

¹⁸⁴ *Loc. cit.*

¹⁸⁵ “*Dans l’icône, le visible s’approfondit infiniment pour accompagner, si l’on peut dire, chaque point de l’invisible d’un point de lumière; or visible et invisible ne coexistent ainsi à l’infini qu’autant que l’invisible ne s’oppose pas au visible, puisqu’il ne consiste qu’en une intention. L’invisible de l’icône consiste en l’intention du visage. Plus le visage devient visible, plus devient visible l’intention invisible dont nous envisage son regard*” (MARION, *Dieu sans l’être*, p. 32). La idea de *revelación* que maneja Levinas mantiene la misma *precedencia* por parte de una *exterioridad* a la que es llamado el sujeto. Asimismo, es inevitable referirse al *rostro* levinasiano como precedente del icono de Marion. En la inversión de la diferencia ontológica que propone Lévinas, se da la aporía de la presencia inmediata del ente que es el otro inabordable: la mediación es lo que ofrece poder y apropiación; la no-mediación de lo que está infinitamente distante desarticula todo poder. Pero ¿cómo evitar pensar esta distancia en términos “mediadores”? Como presencia de la distancia, tal vez. Cf. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 2006, p. 71, 85.

¹⁸⁶ “*Le crépuscule ne tombe irrémédiablement que sur une idole*” (MARION, *L’Idole et la distance*, p. 55).

¹⁸⁷ Cf. MARION, *Dieu sans l’être*, p. 37.

¹⁸⁸ “[...] *la mesure du concept ne provient pas de Dieu, mais de la visée du regard*” (MARION, *Dieu sans l’être*, p. 27).

causa sui¹⁸⁹. En cambio, un concepto puede ser *icónico* en la medida en que permite que la profundidad infinita —incomprensible y desmesurada, *incommensurable*— de la mirada del icono se *diga*¹⁹⁰.

El ídolo (conceptual o material, material *porque* conceptual) anula la distancia entre hombre y Dios, encerrando lo divino en una *topología del espejo*¹⁹¹: el ámbito divino queda nivelado para la repetición *unívoca* de lo humano en él. Por el contrario, el icono descubre una *típica del prisma*¹⁹²: hace que se manifieste la distancia, la cual mueve a la visión a recorrerla en una “teofanía negativa”¹⁹³.

Se abren, con lo apuntado hasta aquí, dos vías: una que se dirige y cumple el ocaso de los ídolos; otra que se entrega a la *hermenéutica* de la distancia. La primera puede representarse con “la muerte de Dios” nietzscheana. En ella, muere la función metafísica del ídolo, es decir: Dios muere únicamente cuando es “Dios”, manifestando completamente su estatuto de ídolo; la muerte de “Dios” es la expresión máxima de la idolatría, pues no deja reserva divina tras ella, tan sólo un desierto en crecimiento, sin sombras ni distancias¹⁹⁴. La muerte del ídolo es inseparable de la definición de la metafísica como onto-teología. Según parámetros muy distintos, la hermenéutica de la distancia —hermenéutica del *icono*— radica en el seguimiento del *reenvío* a lo invisible:

[...] *le visible ne devient la visibilité de l'invisible que s'il en reçoit l'intention, bref s'il renvoie, quant à l'intention, à l'invisible; bref l'invisible n'envisage (comme invisible) qu'en passant au visible (comme visage), tandis que le visible ne donne à voir (comme visible) qu'en passant à l'invisible (comme intention). Visible et invisible croissent ensemble et comme tels: leur distinction absolue implique le commerce radical de leurs transferts*¹⁹⁵

¹⁸⁹ MARION, *Dieu sans l'être*, p. 56.

¹⁹⁰ Cf. MARION, 35-37. El texto remite a la *idea Dei* cartesiana en cuanto *idea infiniti* (*vid. infra*).

¹⁹¹ Marion se apoya en la tesis de Feuerbach sobre la sublimación de lo humano en lo divino, tesis acertada en lo que concierne al ídolo (y a la metafísica): el ídolo refleja *verdaderamente* la experiencia humana —cerrada, limitada— de lo divino. Cf. MARION, *L'Idole et la distance*, pp. 25-26.

¹⁹² *Loc. cit.*

¹⁹³ “[...] *la figure ne demeure authentiquement indépassable (norme, auto-référence) qu'en ce qu'elle s'ouvre en profondeur sur une invisibilité dont elle n'abolit pas, mais révèle, la distance*” (MARION, *L'Idole et la distance*, p. 26). “[...] *l'idole comme un revenant [...]. [L'icone ne se mesure que] par la pure grâce d'une advenue*” (MARION, *Dieu sans l'être*, p. 33).

¹⁹⁴ Cf. MARION, *L'Idole et la distance*, §4-5. En “la hora de la sombra más corta”, el gran mediodía nietzscheano, la luz absoluta de la evidencia socava el mundo de la *cosa*, anulando todas las sombras y, por lo tanto, todos los ídolos. En cierto sentido, lo mismo ocurre cuando Descartes saca la cosa de su naturaleza *substancial* trasponiéndola como objeto para la “luz natural” del entendimiento (*vid. infra*). Marion denuncia esta ausencia de *distancias* —de otredad— en una crítica nada velada al *dictum* sartreano: “[...] *l'enfer; c'est l'absence de tout autre*” (MARION, *Prolégomènes à la charité*, París: La Différence, 2007, p. 35).

¹⁹⁵ MARION, *Dieu sans l'être*, p. 36.

Ciertamente, la hermenéutica de la distancia se alimenta de una *lógica crucial*¹⁹⁶ alejada del discurso metafísico. Sin embargo, ¿es la distancia algo separado de la *diferencia* ontológica de Heidegger? En el juego de transferencias citado, ¿se da algo *diferente* a la diferencia? La tensión entre el discurso heideggeriano y el de Marion puede resultar irresoluble.

2.2. DIFERENCIA Y DISTANCIA

El envite de la distancia, como se ha visto, participa inevitablemente de la entrada en escena de la teología, irrupción que es a un tiempo premisa y consecuencia del planteamiento de Marion. Así pues, el afuera de la metafísica es el afuera del pensamiento del ser del ente: “[...] *l'écart qui régresse hors de la pensée métaphysique de l'étant dans son Être peut seul délivrer le champ où Dieu ne devienne pas idole —figure historique dans l'onto-théologie*”¹⁹⁷. Este *afuera* se concentra en el hurtarse de Dios al esquema onto-teológico que lo determina de antemano como *causa sui* o ente supremo¹⁹⁸; un zafarse del que la misma hermenéutica se alimenta en cuanto proviene de la *distancia*¹⁹⁹. Hermenéutica *de* la distancia: que interpreta la distancia *a distancia*, perteneciendo a la distancia. Si la metafísica se desplaza, en Heidegger, hacia la cuestión del ser, ¿es gracias a la *misma* apertura de la distancia?

La diferencia ontológica es la fuente de la que emana la metafísica, en la medida en que ésta olvida el olvido de la diferencia. Sin embargo, la cuestión del ser no significa un pensar el ser en sí (el cual *no puede ser*), sino un recoger el olvido para que aparezca lo impensado: la diferencia²⁰⁰. A juicio de Marion, la referencia de la diferencia es el ser, pero siempre pensado desde el ente: la diferencia mantiene la pregunta por el ser como ser del ente²⁰¹. La diferencia mantiene el olvido, aunque no lo olvide. En cuanto fundamento de la metafísica, el olvido de la diferencia (olvido del olvido) supone el reforzamiento del *ídolo* onto-teológico (Dios ente

¹⁹⁶ Cf. MARION, *L'Idole et la distance*, §3, en el que se remite al episodio de Pablo en Atenas (*He 17*, 16-34).

¹⁹⁷ MARION, *L'Idole et la distance*, p. 103.

¹⁹⁸ “*L'advenue de quelque chose comme 'Dieu' en philosophie relève donc moins de Dieu même que de la métaphysique, comme figure destinale de la pensée de l'Être. 'Dieu' se détermine à partir et au profit de ce que la métaphysique peut pouvoir, admettre et supporter*” (MARION, *Dieu sans l'être*, p. 53).

¹⁹⁹ “[...] *la distance n'intervient pas chez Nietzsche, Hölderlin ou Denys comme un signifiant du discours considéré; elle s'y introduit de l'extérieur pour en assurer l'herméneutique. [...] l'antériorité et l'extériorité herméneutiques de la distance la dispensent de toute définition relevant du 'langage-objet' (ou supposé tel). Parce qu'elle définirait, la distance ne se définirait pas*” (MARION, *L'Idole et la distance*, p. 251).

²⁰⁰ *Vid. supra*, nota 79.

²⁰¹ “[*L'oubli*] découle constitutivement de la différence ontologique elle-même, qui ne met en scène l'Être qu'à partir de l'étant, comme l'Être (irreprésentable) de l'étant (représentable)” (MARION, *L'Idole et la distance*, p. 260).

supremo, *causa sui*). La *irrepresentabilidad* de la diferencia —al ser ella la que permite la representación— se ve respondida por la de la distancia, pero en sentido opuesto: “[...] *le propre de la distance consiste à ne pas se méconnaître, tandis que le partage de la différence ontologique la destine à l’oubli*”²⁰².

A partir del olvido, Marion parece arrastrar la diferencia ontológica junto con la metafísica, pues Dios, más allá de la onto-teología (más allá de “Dios”), sigue pensándose como sometido al ser en la diferencia, esto es, como ente. Dios no depende de sí para mostrarse, sino del *advenimiento* del ser: es éste el que desvela la posibilidad de todo ente²⁰³. Al ser siempre previa a la cuestión óptica de Dios (al presentarla como cuestión *óptica*), la cuestión ontológica lleva a establecer un nuevo modo de idolatría no-metafísica, un último ídolo que, o bien hace de Dios un ente, o bien identifica a Dios con el ser. A pesar de esto, la propia diferencia ontológica insta un último límite tras el cual no hay transferencia a partir de lo pensable²⁰⁴.

Surgen algunas dudas acerca del enfoque de Marion²⁰⁵. En el contexto de *Ser y tiempo* y de *Fenomenología y teología*²⁰⁶, puede sostenerse que la anterioridad de la cuestión del ser es inherente a la preiedad fenomenológica de la analítica del *Dasein*: la comprensión del ser que concierne al ser del *Dasein* sitúa la *intención* de éste como la condición de la aparición de lo ente; así, Dios es *mentado* por la intención del *Dasein*, con lo que se erige en idolatría. Dios *es* en la medida en que recibe su ser, siendo ente a la medida de la *mención*²⁰⁷. Esta interpretación —Dios *ente* subordinado a la diferencia ontológica, al ser— es textualmente legítima, pero mantiene una idea de “sometimiento” que tiene rasgos lógicos que no pertenecen a lo planteado por Heidegger —al menos por el Heidegger posterior a los años

²⁰² MARION, *L’Idole et la distance*, p. 263. El énfasis que hace Marion en el olvido tiene que ver con un desdoblamiento de la diferencia (diferencia entre ser y ente, diferencia entre los entes y el *Dasein*), tal como se lee en MARION, “Différence ontologique ou question de l’être? Un indécidé de ‘Sein und Zeit’”, *Tijdschrift voor Filosofie*, 4, 1987, pp. 602-645. En este texto Marion intenta explicar el “fracaso” de *Ser y tiempo* a partir del fracaso del *Dasein* como ente *mediador* de la diferencia ontológica.

²⁰³ Cf. MARION, *Dieu sans l’être*, pp. 62-65. Marion recoge la polémica provocada por esta interpretación de lo divino en Heidegger en el capítulo II.5. de la obra citada, centrado en una lectura (debatida entre Marion, J. Beaufret y F. Fédier) de la *Carta sobre el “Humanismo”*. Marion afirma que, aunque la “subordinación” de Dios al ser es discutible (p. 78), la mera dependencia de Dios respecto de lo *sagrado* abierto por el ser justifica entenderla como idolatría. Marion cierra el capítulo recurriendo al seminario de Hofgeismar (1953), en el que Heidegger se refiere a la misma *Carta* para explicar que allí trata “del dios del poeta, y no del dios de la revelación” (p. 79). La separación entre filosofía (o pensamiento) y revelación (o fe) vertebró el discurso de Marion; un discurso que, sin embargo, pretende que dicha separación sea significativa para ambos.

²⁰⁴ Cf. MARION, *Dieu sans l’être*, p. 72.

²⁰⁵ Estas cuestiones entroncan con la labor *filosófica* que Marion atribuye al final de la metafísica (*vid. supra*).

²⁰⁶ HEIDEGGER, *Hitos*, pp. 49-73 (*GA* 9: 45-78).

²⁰⁷ Cf. MARION, *Dieu sans l’être*, pp. 66-69.

veinte—, precisamente allí donde la lógica del *logos* (onto-teo-*logía*) es cuestionada²⁰⁸. Conforme a la argumentación de Marion —aunque éste se limita en todo momento a usar la terminología heideggeriana—, Dios puede ser fácilmente confundido con una especie de concepto historiográfico que depende de unas “condiciones históricas” o de un sistema conceptual —los del *ser* en su manifestación, a modo de condición de posibilidad. De este modo, desde luego, la experiencia del ídolo es tomada como una experiencia epocal²⁰⁹: internamente, porque el ídolo consiste en la patentización de un límite que lo absorbe todo en su reflexión; externamente, ya que depende de la experiencia histórica del *Dasein*. La cuestión es si esta “historicidad” y esta “época” son las que pretende captar Heidegger²¹⁰.

A tenor de lo dicho, Marion concluye que, dado que no se puede pensar más allá de la diferencia ontológica, Dios es impensable y, en consecuencia, ajeno a la cuestión del ser²¹¹. ¿Significa esto que, en la cuestión del ser que *desvela* (a) la diferencia ontológica, se está *pensando* el ser? ¿No se confunde aquí un *pensar* el ser —como fundamento, como lo más general, como “Dios”— con el pensar *del* ser²¹²? Si el pensar del ser es algo que acontece ya con *Ser y tiempo*²¹³ y, como pretende Marion, se está llevando a cabo a partir de entonces, luego es posible hablar de una idolatría dependiente de la cuestión del ser, pues el proyecto de una *ontología fundamental* sigue vigente y, por lo tanto, la separación entre lo ontológico y lo óntico sigue interpretándose en el sentido del *fundamento*. No obstante, ¿no es todo esto lo que pone en cuestión el mismo Heidegger tras el “fracaso” de su obra magna? ¿No es dicho fracaso lo que señala la salida hacia un *más allá* del fundamento? Si es así, la dependencia de la cuestión de Dios con respecto de la cuestión del ser no puede ser interpretada en clave *fundamental*.

De hecho, algo de lo que el Heidegger de 1927 (en *Fenomenología y teología*) dice puede resultar pertinente para el pensamiento de Marion. La teología, al pretender llevar a concepto

²⁰⁸ “[...] el ser no está ‘por encima de’ los dioses; pero tampoco éstos ‘por encima’ del ser. [...] ‘Los dioses’ requieren el ser [Seyn] no como su propiedad, en la que encuentren su puesto. ‘Los dioses’ necesitan al ser [Seyn] para, a través de él, que no les pertenece, sin embargo, pertenecerse a sí mismos” [HEIDEGGER, *Aportes*, p. 349 (GA 65: 438)]. Es probable que Marion, en el momento en que formula el juicio sobre Heidegger que es referido aquí, no conociera este texto, ya que apareció publicado por primera vez, dentro de la *Gesamtasugabe*, en 1989. La cita no contradice lo expuesto por el francés, pero sí precisa de modo adecuado que el ser no es *fundamento* de lo divino.

²⁰⁹ Cf. MARION, *Dieu sans l’être*, p. 43, nota 1.

²¹⁰ *Vid. supra*, cap. II del presente trabajo.

²¹¹ “*En effet, penser hors de la différence ontologique condamne éventuellement à ne plus pouvoir penser du tout*” (MARION, *Dieu sans l’être*, p. 71).

²¹² “Pero el ser [Seyn], que tiene que ser pensado [erdacht] en su verdad, no ‘es’ ese general y vacío, sino que se esencia como ese singular y abismoso, en el que se decide algo único de la historia” [HEIDEGGER, *Aportes*, p. 343 (GA 65: 429)].

²¹³ *Vid. supra*, nota 160.

lo inconcebible (la fe, en este caso), debe (per)seguir una interpretación conceptual que alcance sus propios límites, desvelando lo inconcebible como tal²¹⁴. Por otro lado, Heidegger sostiene que el pensamiento y el lenguaje no son necesariamente objetivantes; que se entiendan como tales es señal del creciente predominio de la técnica y no de su esencia²¹⁵. Así, un Dios sometido al ser no tiene porque *ser* un objeto, ni el ser el *ὑποκείμενον* de Dios.

A pesar de lo indicado anteriormente, las tensiones entre Heidegger y Marion no anulan la propuesta de este último, pues las reintegra parcialmente en favor de su discurso. En este sentido, Marion propone jugar al/con el ser sin la diferencia ontológica, es decir, desalojarlo de la diferencia²¹⁶.

2.3. DARSE (D)EL SER Y DON DE LA DISTANCIA: *TRAS LA EQUIVALENCIA*

La revelación bíblica hace posible el nuevo juego, porque da la regla *fuera de* la regla de la diferencia. La lógica *no-lógica* de las Escrituras (*logia*) es *indiferente* a la diferencia óptica (entre ente/no-ente: entre lo que es y lo que no es, entre la vida y la muerte) y, por consiguiente, también a la diferencia ontológica²¹⁷. La caridad, el amor como *ἀγάπη*, señalan el *don* que apunta, no a un “Dios” metafísico, ni a un Dios necesitado del ser, sino a **Dios**: tachadura que deja a Dios *a distancia* en cuanto impensable²¹⁸, tachando nuestro pensamiento llevándolo hasta sus límites, *saturándolo*²¹⁹. *Caridad y amor* son tomados en su sentido teológico. Ambos remiten *infinitamente* al dar del *don*, el cual reenvía a la profundidad *icónica* de la caridad²²⁰: el don no es propiedad alguna, sino que se realiza en el *darse*²²¹. El

²¹⁴ Cf. HEIDEGGER, *Hitos*, pp. 61-62 (GA 9: 61-62). ¿No es esto lo que ha ocurrido con el fin de la metafísica?

²¹⁵ “[...] el pensar y el hablar no se agotan en un representar y enunciar de tipo teórico y científico-natural. Pensar es más bien el comportamiento que deja que aquello que se muestra en cada caso y el cómo se muestra le proporcionen lo que tiene que decir de lo que aparece. El pensar no es necesariamente representar algo como objeto. Sólo es objetivador el pensar y hablar científico-natural” [HEIDEGGER, *Hitos*, p. 70 (GA 9: 74)].

²¹⁶ “[...] *on tente de jouer à/de l’Être selon un autre jeu que celui de l’Être. [...] jouer de l’Être sans la différence ontologique, pour le déjouer, cela requiert de le déloger de la différence ontologique*” (MARION, *Dieu sans l’être*, p. 125).

²¹⁷ Cf. MARION, *Dieu sans l’être*, pp. 124-148 (cap. III.4.: “L’indifférence à être”).

²¹⁸ La distancia no se dirige a lo impensable, sino que es señalada por lo impensable: “*Il ne s’agit pas d’admettre la distance malgré l’impensable, mais de recueillir précieusement l’impensable, comme le signe et le sceau de l’origine démesurée de la distance qui nous donne mesure*” (MARION, *L’Idole et la distance*, p. 201).

²¹⁹ Cf. MARION, *Dieu sans l’être*, p. 72.

²²⁰ Cf. MARION, *L’Idole et la distance*, p. 310. El amor hace pensable lo impensable como tal al adentrarse en el recorrido de la distancia, trascendiendo(se) continuamente en su trascender(se). Cf. MARION, *Dieu sans l’être*, pp. 73-75.

²²¹ “*Recevoir le don revient à recevoir l’acte donateur, car Dieu ne donne rien que le mouvement d’infinie kénose de la charité, c’est-à-dire tout. L’homme donc ne reçoit comme tel le don qu’en accueillant l’acte de donner, c’est-à-dire par répétition en donnant lui-même. Recevoir le don et le donner se confondent en une seule*

darse del don *se da* vinculado a la *κένωσις*²²²: Cristo recibe el Nombre, su lugar como Hijo, dándose mediante el *desposeimiento* de sí, hasta la muerte²²³; del mismo modo, el lenguaje recibe el Nombre (“yo soy el/lo que soy”²²⁴), el don de lo impensable, dirigiéndose hacia la negación y el silencio²²⁵: el *don* del nombre y no el *ser* del nombre.

En el *don*, la diferencia ontológica queda *liberada*, es decir: no anulada, ni prescrita, tampoco recusada, sino dejada a su suerte²²⁶. Es el *don* el que desbarata, atravesándola, la diferencia ontológica. El don no se explica según el juego entre ser y ente; en la revelación, dicho juego *se da* según el don²²⁷. En definitiva: si en Heidegger la relación entre Dios y lo creado queda —supuestamente— subordinada al ser y rebajada al nivel óntico, Marion *supera* el plano óntico-ontológico precisamente mediante dicha relación: “[...] *Dieu ne relève pas de l'Être/étant, et [...] l'Être/étant relève de la distance. Relève: ni abolition, ni continuation, mais reprise qui dépasse et maintient*”²²⁸.

¿No supone esta superación una simple repetición de aquella otra —el fin de la metafísica— de la que también participa la *Aufhebung* hegeliana²²⁹? Marion presenta dos cesuras en el pensamiento de Heidegger: la primera se establece entre el olvido de la diferencia como destino de la metafísica y el pensamiento del ser que supone recordar dicho olvido; la segunda, entre el pensamiento del ser y su redoblamiento por el *darse* (*es gibt*) del ser en el *Ereignis*²³⁰. Este último redoblamiento no puede ser fagocitado por la teología, por lo que se sostiene en paralelo al *don* divino²³¹. Sólo queda mantener los dos modos de *dar(se)* en una

et même opération, la redondance. Seul le don du don peut recevoir le don, sans se l'approprier et le détruire, en une simple possession” (MARION, *L'Idole et la distance*, p. 212).

²²² Flp 2, 7-8.

²²³ Cf. MARION, *L'Idole et la distance*, pp. 146-148.

²²⁴ Ex. 3, 14.

²²⁵ “*Le Nom paraît comme un don où, du même geste, l'impensable nous donne un nom comme ce en quoi il se donne, mais aussi comme un don que donne l'impensable, qui ne se retire pourtant qu'en la distance du don. Le Nom livre donc l'impensable, comme impensable qui se donne; ce même impensable aussi se donne, et donc se retire dans la distance antérieure qui régit le don du Nom. Le Nom livre et dérobe, du même mouvement*” (MARION, *L'Idole et la distance*, pp. 186-187). Marion rechaza cualquier “metafísica del éxodo” (Gilson). Cf. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 316.

²²⁶ Cf. MARION, *Dieu sans l'être*, pp. 139-140.

²²⁷ Cf. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 147.

²²⁸ MARION, *Dieu sans l'être*, p. 154.

²²⁹ *Vid. supra*, cap. II del presente trabajo. *Relève* traduce *Aufhebung* en francés.

²³⁰ Cf. MARION, *L'Idole et la distance*, §19. Separar el discurso heideggeriano de este modo es discutible. De todas maneras, estas cesuras son “transgredidas” en la *remisión* hermenéutica de la onto-teología como criterio.

²³¹ Ambos *dones* son comparados en *L'idole et la distance* y en *Dieu sans l'être*. En este último caso, el papel del don divino es mucho más determinante que en el primero. Por ejemplo, Marion critica que el don del *darse* del ser en Heidegger implique una inmanencia cerrada (en el *mundanizar* de la *cuaternidad*). Opuesta a esta clausura, se encuentra el don consistente en la *donación* de la distancia (cf. MARION, *Dieu sans l'être*, cap. III. 5.). Sin embargo, es precisamente la *inmanencia* de aquello que, como *causatum*, lleva la marca de la *causa* lo que *disloca* la causalidad tomista y la sitúa fuera de la onto-teología (cf. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 304). Con todo, la irreductibilidad de una donación a otra sigue manteniéndose en ambas obras.

equivalencia a distancia y en tensión. No se trata, pues, de superar la superación, sino de señalar cómo dos superaciones, *irreducibles* la una a la otra, *muestran* lo insuperable último: la *distancia*.

La forma de la *alabanza*, procedente de la doctrina de los Nombres Divinos de Dionisio Areopagita²³², proporciona la estructura para mantener dicho paralelismo entre enunciados equivalentes. En la alabanza, ‘x’ alaba al Requerido (Dios) *como* ‘y’; ‘x’ es el requirente, el hombre de fe que alaba, mientras que ‘y’, al ligarse al “como” —en analogía, “en calidad de...”—, apunta al Requerido sin predicar nada de Él. De hecho, ‘y’ describe, más bien, al requirente, que alaba “según su capacidad”²³³, esto es, *análogamente*. Requirente ‘x’ y analogía ‘y’ remiten uno a otro, comprendidos en la alabanza que mantiene a distancia aquello en torno a lo cual y por lo cual ‘x’ e ‘y’ tienen lugar: el Requerido. Éste siempre queda apuntado a una distancia inaprehensible, imposible de fijar en ningún nombre. Al mostrar que la ausencia de nombres adecuados es “el nombre de la ausencia”²³⁴, la alabanza incide en la pertinencia de la incomprendibilidad con que, en el límite, el pensamiento encuentra a su otro.

En la alabanza se señala la distancia, se habla *en* distancia²³⁵: *di-stancia* que une la dualidad en su diferencia²³⁶. Así, la distancia se dice tanto en el retiro del *ser* en el darse del acontecimiento —*Ereignis*²³⁷— como en el retiro paterno de Dios con respecto a su creación,

²³² Acerca de la recuperación del pensamiento del Areopagita por parte de la filosofía francesa contemporánea, cf. ARBOLEDA-MORA, “Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología”, *Pensamiento y Cultura*, vol. 13, nº 2, pp. 181-193.

²³³ En un sentido cuasi-pasivo. Cf. MARION, “De la divinisation à la domination: Étude sur la sémantique de *capable/capax* chez Descartes”, *Revue Philosophique de Louvain*, t. 73, nº. 18, 1975, pp. 263-293. *Vid. infra*, nota 315.

²³⁴ MARION, *L’Idole et la distance*, p. 232. Lo icónico de este anonimato *ausente* implica el mostrarse de lo anónimo en cuanto tal, sin hacerlo visible sino dejándolo sin nombre, en su invisibilidad: *fenomenología* de lo que no puede aparecer. Por otro lado, en “...poéticamente habita el hombre...”, Heidegger trata el mostrarse de lo oculto en cuanto que oculto a través del poetizar del poeta. El poeta llama a lo oculto, desvelándose esto en cuanto tal, *en* los aspectos del cielo. Parece poder establecerse una relación entre esto y el discurso de alabanza de Dionisio. Además, en la misma página, Heidegger se refiere al proceder en “imágenes” del poetizar, con claras resonancias de un proceder “icónico” al que podría atender Marion. Cf. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, p. 149 (*GA* 7: 194-195). Siguiendo esta referencia, se aprecia cierta relación entre las analogías que plantean Heidegger, Levinas y Marion en torno al Altísimo, la *altura*, el cielo y la *dimensión*. Cf. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, p. 59.

²³⁵ Para una exposición en profundidad del discurso de alabanza, cf. MARION, *L’Idole et la distance*, §16. Mediante la alabanza, el locutor se ve *desposeído de sí* (*κένωσις*) en la realización del *don* por parte del enunciado. Bendición y alabanza discurren por la misma senda *kenótica* en “Le don d’une présence”, en MARION, *Prolégomènes*, pp. 153-185.

²³⁶ Cf. MARION, *L’Idole et la distance*, p. 256.

²³⁷ “[...] el ser pertenece al [acaecer como] *apropiar*. Desde éste reciben su determinación el dar y su don. Entonces sería el ser una especie de acaecimiento y no el acaecimiento una especie del ser. [...] el ser se demuestra como el don [...]. El ser desaparece en el acaecimiento apropiador [*Ereignis*]. [...] al dar como destinar le pertenece el contenerse [...]. Lo ahora nombrado: contenerse, recusación, retención, muestra algo así como un retirarse, dicho brevemente: la retirada” (HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, p. 41).

repetido en el retiro salvífico de Cristo en su resurrección: la aproximación infinita a la distancia mediante dos infinitudes *hermenéuticas*. Por un lado, la concerniente al *retiro* (des)apropiador del ser en el *Ereignis*, que incluye toda la apertura *histórica* del fin de la metafísica; por otro, la perteneciente al retiro divino, dejando que el Verbo se deje reinterpretar eternamente en los *verba* de la Escritura²³⁸. Decir la distancia —*alabarla*—, permitir que se ejerza a través de lo suscitado por ella, sin lograr jamás que ella se presente: distancia entre dos polos —dos *recorridos* hermenéuticos— sin tercer término neutro²³⁹.

La reduplicación de la distancia evita caer en la idolatría (ya sea ésta teológica o metafísica). Se abre un campo analógico entre desapropiación (del ser) y retiro (Paterno) que preserva (a) la *distancia*²⁴⁰. En virtud de la trascendencia que está operante en todo momento —en cada uno de los retiros, entre ambos y más allá de ambos—, todo ídolo *se convierte* en icono de la distancia²⁴¹. En la reiteración *distante* —en el *exceso* de distancias—, la *tradición* se transmite como *redundancia* del don²⁴²: tradición, o recorrido *rememorante* de lo entregado en su entregar-se. En este sentido, la aplicación de la onto-teología como marco hermenéutico no representa una descripción arbitraria de la tradición —o de “una” tradición—, sino que da testimonio de la distancia, desvelándose ambos, marco y tradición, como don.

²³⁸ En una *hermenéutica eucarística*. Cf. MARION, *Dieu sans l'être*, cap. V.3.

²³⁹ Cf. MARION, *L'Idole et la distance*, 257.

²⁴⁰ “Distance redoublée donc, qui suppose la mise en distance de la distance et du retrait approprié. A partir de quel point de vue cette mise à distance peut-elle s'effectuer? A partir, sans doute, de la distance même” (MARION, *L'Idole et la distance*, p. 309). Para la exposición de la tensión en paralelo de ambos “retiros”, cf. MARION, *L'Idole et la distance*, pp. 306-309.

²⁴¹ “[...] il devient possible, non certes d'assimiler le don où se garde l'Être au don où le Père nous (par-)donne au Fils, mais de pressentir qu'entre eux joue comme un redoublement de la distance: la distance met le don d'Être en distance avec elle-même, comme son icône”; “En ce sens, il ne paraît indifférent d'outrepasser la métaphysique et son idole ('Dieu' comme causa sui), pour accéder à la différence et surtout à la pensée du donner dans l'Ereignis: il y va de la conversion de l'idole en icône” (MARION, *L'Idole et la distance*, p. 13; 313).

²⁴² 1 Cor 11, 23-25. Cf. MARION, *L'Idole et la distance*, p. 247, nota 47. De la redundancia también puede ser ejemplo la referencia implícita que, para ilustrar el *transmitir-se* de la tradición (en relación con la *jerarquía*), Marion hace del poema *La fuente romana* (*Der Römische Brunnen*) (cf. MARION, *L'Idole et la distance*, p. 212). El poema es reproducido por Heidegger en “El origen de la obra de arte” [cf. HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, p. 26 (*GA* 5: 26)].

IV. LA ONTO-TEOLOGÍA CARTESIANA: LA APLICACIÓN DEL PRISMA

1. DESCARTES METAFÍSICO: CONTINUIDAD Y RUPTURA

[...] la totalidad de la Filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la Metafísica, el tronco es la Física y las ramas que brotan de este tronco son todas las otras ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la Medicina, la Mecánica y la Moral, entendiéndose por ésta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría.²⁴³

Este pasaje de la “Carta prefacio” de la edición francesa de los *Principia* es quizá uno de los más recurridos a la hora de esbozar el pensamiento de Descartes. Con él se ilustra la unidad del conocimiento²⁴⁴ que servirá de base para el desarrollo de la ciencia moderna. La metafísica ocupa un lugar preeminente en el símil, pero ni éste ni el título de las *Meditaciones*²⁴⁵, ni siquiera el juicio de Hegel²⁴⁶, deben dar por supuesto su carácter. Aclarar dicho carácter es la pretensión principal de Marion a la hora de abordar la obra cartesiana.

Descartes se ubica en una situación histórica y conceptualmente intermedia, pero su radicalidad hace de esa situación algo determinante para la tradición en general. Su filosofía aparece como bisagra entre la metafísica de corte escolástico, la cual conserva la dualidad aristotélica entre el ente en cuanto tal y el ente supremo, y la metafísica como conocimiento crítico de los principios del conocimiento, cuyo paradigma se encuentra en la filosofía kantiana²⁴⁷. Esta posición de intervalo se hace patente en palabras del propio Descartes, cuando se refiere a la metafísica como a aquella parte de la filosofía que “contiene los principios del conocimiento, entre los cuales se encuentra la explicación de los principales

²⁴³ DESCARTES, *Los principios de la filosofía*, Madrid: Alianza, 1995, p. 15 (AT, IX-2, 14, 23-31). Citado en MARION, *Prisme métaphysique*, p. 10.

²⁴⁴ Esta coherencia del saber está presente en toda la obra cartesiana, tanto en la primera regla de las *Regulæ* como en el principio de unidad sistemática puesto de manifiesto en el *Discurso*. Cf. DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid: Alianza, 2003, pp. 63-69 (AT, X, 359-361); DESCARTES, *Discurso del método*, Madrid: Alianza, 1999, p. 89 (AT, VI, 11, 14-17).

²⁴⁵ Es conocido que el título original de la obra, en latín, es *Meditationes de Prima Philosophia*. En 1647, seis años después de la primera edición, la versión francesa cambiará el título por el de *Méditations métaphysiques*.

²⁴⁶ “Plus, peut-être, que tout autre, Hegel a fixé la figure cartésienne de la métaphysique —ou mieux a fixé la figure de Descartes dans le domaine de la métaphysique” (MARION, *Prisme métaphysique*, p. 74).

²⁴⁷ Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 2-4.

atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas y de todas las nociones claras y simples que poseemos”²⁴⁸. La condición inclusiva que los principios epistemológicos muestran en la cita es, como se verá, fundamental para comprender el estatuto metafísico del pensamiento cartesiano.

La metafísica cartesiana es esencialmente *transgresora*. Lo es debido a su propio estatuto metafísico²⁴⁹ y respecto de los elementos que hereda de la tradición. Las matemáticas se ven transgredidas en dirección hacia una verdad más fundamental²⁵⁰. Igualmente, la fundamentación de los principios de la física se lleva a cabo recurriendo a la instancia heteróclita de la creación divina: es precisamente esta fundamentación la que garantiza su condición de principios inscritos en la naturaleza²⁵¹. Esta división jerarquizada de saberes, compuesta por la metafísica, la física y las matemáticas, coincide con la que expone Aristóteles²⁵². El Estagirita somete la matemática universal (en la que se basan las particulares: geometría, astronomía, etc.) a la teología en cuanto *πρώτη φιλοσοφία*²⁵³; Descartes hace lo mismo con la *Mathesis universalis*²⁵⁴, sobrepasada por la metafísica. Por otra parte, cuando Descartes, en su correspondencia, formula la creación de las verdades eternas y otorga mayor evidencia a las certezas metafísicas que a las matemáticas está respondiendo a una serie de cuestiones “teológicas” planteadas por Mersenne, su interlocutor epistolar²⁵⁵. Así pues, Descartes se estaría moviendo en terreno aristotélico, basculando entre la teología, la filosofía primera y la metafísica.

²⁴⁸ DESCARTES, *Principios*, p. 15 (AT, IX-2, 14, 8-12).

²⁴⁹ Como se ha apuntado en el capítulo II de este trabajo, la metafísica (se) transgrede en sí misma —en el doble juego onto-teológico— y a sí misma —una vez determinada como época.

²⁵⁰ “[...] *au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités Métaphysiques d’une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie*” (AT, I, 144, 14-17). Citado en MARION, *Prisme métaphysique*, p. 15. La correspondencia entre Descartes y Mersenne es una referencia ineludible para entender la problemática metafísica de Descartes. Lo es, especialmente, la carta del 15 de abril de 1630 (AT, I, 135-147) —a la cual pertenece la cita— en la que aparece el postulado cartesiano de la creación de las verdades eternas, recurrente en los textos de Marion sobre el autor de las *Meditaciones*. Para un análisis de la relación entre Descartes y Mersenne centrado en el problema de la univocidad de las matemáticas, cf. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, §9. Para una aproximación al pensamiento metafísico de Mersenne, también en diálogo con Descartes, cf. MARION, “Le concept de métaphysique selon Mersenne”, *Les Études philosophiques*, 1/2, 1994, pp. 129-143.

²⁵¹ Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 16-19. Acerca de la creación de las verdades eternas como *instauración* de principios, cf. MARION, *Théologie blanche*, §13.

²⁵² Lo indicado aquí sigue lo explicado en MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 14-16. Cabe resaltar que, más allá de las similitudes, hay una diferencia de suma importancia entre Aristóteles y Descartes en relación al papel de las matemáticas. *Vid. infra*.

²⁵³ Cf. Arist., *Metaph.*, 1026a 24-30.

²⁵⁴ Descartes subraya el valor de la geometría y de la aritmética porque encuentra en estos saberes el ejemplo por antonomasia de la verdad evidente ligada a un orden. En este sentido, la *Mathesis universalis* no es más que la ciencia del orden y la medida. Cf. DESCARTES, *Reglas*, pp. 71, 91 (AT, X, 363, 5-20; 377, 9-378, 11); DESCARTES, *Discurso*, p. 86 (AT, VI, 7, 24-30).

²⁵⁵ Cf. AT, I, 143, 25-144, 11. Citado en MARION, *Prisme métaphysique*, p. 22.

Estos desplazamientos formales son posibles en la apertura de la transgresión mencionada, en la medida en que se incide en la abstracción. Esta abstracción, que despoja al objeto formal de toda materialidad, constituye un rasgo común compartido por la metafísica cartesiana y la tradición escolástica²⁵⁶. En el pensamiento de Descartes, la abstracción se aplica tanto a la materialidad como al mismo entendimiento. Lo sensible, bien en su aspecto físico (impreso en la sensación), bien en el matemático (operativo en la imaginación), es transgredido; el entendimiento, impulsado por la duda, se despoja de toda consideración sensible hasta alcanzar el principio del *cogito*, situándose en el límite de su propia posibilidad. Este exceso de abstracción provoca que el paso de los saberes particulares a la metafísica sea *accidentado*²⁵⁷: “[...] *la transition ne se produit que par discontinuité*”²⁵⁸.

El proceso abstractivo y el sobrepasamiento de la física y de las matemáticas enlazan el pensamiento cartesiano con la metafísica que lo precede. No obstante, Descartes representa también una ruptura con el acervo filosófico del que parte. Muestra de ello son los motivos por los que se llega al título de *Meditationes de prima Philosophia*, soslayando la denotación de una “metafísica”: “*Je crois qu’on le pourra nommer [...] Meditationes de prima Philosophia; car je n’y traite pas seulement de Dieu et de l’âme, mais en général de toutes les premières choses qu’on peut connaître en philosophant par ordre*”²⁵⁹. Esta indeterminación entre metafísica y filosofía primera es debida a que, en cierto modo, la segunda sobrepasa el sobrepasamiento metafísico, entendido como la trascendencia hacia lo divino. La primacía de la filosofía primera que le permite situarse por encima de la metafísica proviene del mismo orden del conocimiento:

*La philosophie n’empruntera plus sa primauté à certaines régions de l’étant, supposées intrinsèquement premières (Dieu, l’âme, les intelligences séparées — bref le domaine de la théologie rationnelle), ni à l’étant considéré comme tel (ontologie), puisque l’étant n’entre plus en jeu et subit une disqualification dès qu’entre en scène l’ordo cognoscendi.*²⁶⁰

Descartes está abriendo el espacio de la primacía para las condiciones de posibilidad del

²⁵⁶ “[...] *toute la métaphysique dépend de la puissance de l’abstraction*” (MARION, *Prisme métaphysique*, p. 19).

²⁵⁷ Se alude aquí a las dos acepciones del *accido* latino: en cuanto “suceder”, en un acontecer que trastrueca; como “cortar”, a través de algo agotado.

²⁵⁸ MARION, *Prisme métaphysique*, p. 32.

²⁵⁹ AT, III, 239, 2-7. Citado en MARION, *Prisme métaphysique*, p. 35.

²⁶⁰ MARION, *Prisme métaphysique*, p. 40. En otras palabras: “[...] *la primauté ontique qu’exerce la prima Philosophia dépend toujours, de fond en comble, de l’universalité exclusivement épistémique exercée par la Mathesis universalis*” (p. 70).

conocimiento, lejos de toda consideración acerca del ente en cuanto tal. La filosofía primera, así, pasa a englobar a la metafísica —*Metaphysica sive Theologia*²⁶¹: la teología, como ciencia de los atributos divinos y de la existencia de Dios, queda incluida en el saber de los primeros principios. Al tiempo que desaparece la mención al *ens in quantum ens*, la teología cartesiana queda supeditada al orden del método. El ámbito de la *metaphysica specialis* queda bajo el imperio de los principios que se aprehenden “clara y distintamente”. La teología cartesiana se muestra, pues, más *teológica* que *teológica*²⁶².

Con Descartes, la metafísica deja de ser filosofía primera en sentido aristotélico, pues ya no se ocupa de un ente primero. La entrada en escena de los principios del conocimiento la alejan asimismo de la metafísica escolástica²⁶³: “[...] *les principes [...] se définissent d’abord par la surdétermination épistémique des étants communément dits métaphysiques ou de philosophie première (au sens ancien): ni Dieu, ni l’âme ne méritent, en tant qu’étants, le titre de principes de la connaissance, mais seulement leur ‘explication’ [...]*”²⁶⁴. Es en la “sobredeterminación epistémica del ente” a la que se refiere Marion donde reside la novedad cartesiana. El pensamiento escolástico con el que Descartes se bate se ha distanciado de la metafísica aristotélica al dar primacía universal a las verdades lógicas y a la entidad a través del concepto objetivo de ente: el ser de todo ente queda determinado de este modo, sin distinguir entre una entidad primera y el ente en general, ofreciendo nuevos parámetros para la representatividad epistemológica²⁶⁵. Descartes toma el relevo de esta representatividad: por un lado, supera cualquier cuidado ontológico en favor del conocimiento que sigue el orden de la evidencia²⁶⁶; por el otro, limita el dominio lógico de dicha representatividad al ámbito de lo *creado*²⁶⁷.

Hasta aquí, se ha esbozado una delimitación histórica de la metafísica cartesiana. Sin embargo, esto no es suficiente para medir el alcance metafísico de Descartes. Es necesario que

²⁶¹ Cf. MARION, *Ontologie grise*, p. 193-197.

²⁶² “*L’étant suprême n’offusque l’ens in quantum ens qu’en ce qu’il s’obscurcit lui-même dans l’ambiguïté d’un discours moins théologique que théologique*” (MARION, *Ontologie grise*, p. 197). Buena parte de la apuesta de Marion persigue invertir esta situación: “*La théologie ne peut accéder à son statut authentiquement théologique, que si elle ne cesse de se défaire de toute théologie*” (MARION, *Dieu sans l’être*, p. 197).

²⁶³ Para una comparación exhaustiva entre los conceptos de “metafísica” y “filosofía primera” de Descartes y de la escolástica (Tomás de Aquino, Suárez, Pererius), cf. MARION, *Prisme métaphysique*, §4-5.

²⁶⁴ MARION, *Prisme métaphysique*, p. 42.

²⁶⁵ “*La pensée produit a la fois la pensée de l’ens et même l’ens, comme objet de cette pensée, mais, justement, ainsi, l’ens devient objet pour la pensée [...]*” (MARION, *Théologie blanche*, p. 132). El giro hacia la representatividad se efectúa en contraste con la *expresividad* de la esencia divina tal como la concibe Tomás de Aquino. A partir de Suárez, se hace imposible integrar las verdades en el Verbo divino. Para una exposición de todo ello y de las consecuencias que tiene para con Descartes, cf. MARION, *Théologie blanche*, §4.

²⁶⁶ Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 58-59.

²⁶⁷ Cf. MARION, *Théologie blanche*, p. 299.

el autor pueda responder de la aplicación del modelo onto-teológico. La metafísica cartesiana como tal debe ser capaz de dejarse mostrar a través de la onto-teología: “[...] *la constitution onto-théo-logique s’exerce sur la pensée cartésienne et son évidence propre comme un prisme sur une lumière qu’il filtre: elle fait apparaître le spectre métaphysique de la pensée cartésienne, qu’elle décompose comme un prisme décompose la lumière naturelle*”²⁶⁸. Según Marion, esta operación hermenéutica no solamente supone una prueba para el autor del *Discurso del método*, sino que la misma constitución onto-teológica de la metafísica se ve forzada, en el proceso interpretativo, a dar cuenta de sí misma²⁶⁹. Así, se puede hablar de una metafísica cartesiana en la medida en que Descartes ahonda en la constitución onto-teológica de la metafísica.

2. DESCARTES FIGURADO O LA METAFÍSICA AL TRASLUZ: ONTO-TEOLOGÍA REDOBLADA

El prisma onto-teológico aplicado a Descartes saca a la luz una doble estructura onto-teológica: una onto-teología regida según la lógica del *ens ut cogitatum* y otra, como el *otro* externo pero necesario de la primera, dominada por el *ens ut causatum*²⁷⁰. En la primera onto-teología, articulada a partir de la identificación entre ser y pensar, la representatividad define

²⁶⁸ MARION, *Prisme métaphysique*, p. 6-7. El “*Avant-propos*” de esta obra recoge todo el itinerario cartesiano de Marion y hace explícita su meta: “[...] fixer la figure cartésienne de l’onto-théo-logie” (p. V). En las notas a las distintas ediciones de *Sur l’ontologie grise de Descartes*, se describe el mencionado itinerario como una progresiva profundización en la relación entre método y metafísica, poniendo de relieve el uso de la onto-teología como marco interpretativo de la metafísica (*vid. supra*, nota 50). Por otra parte, Marion entiende su trabajo sobre Descartes como una contribución al proyecto de “destrucción” de la historia de la ontología apuntado por Heidegger en el plan inicial de *Ser y tiempo*: “[...] *un tel devoir de détruire —au sens de rendre manifeste une pensée à la mesure de la question de l’être, qu’elle méconnaît au moment même où elle y répond pourtant*” (MARION, *Prisme métaphysique*, p. 121, nota 56). Para un resumen de la interpretación onto-teológica de Descartes realizada por Marion, cf. MARION, “Le paradigme cartésien de la métaphysique”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n.º. 3, 1997, pp. 785-791. Para un diálogo crítico entre Descartes y el Heidegger de *Ser y tiempo*, cf. MARION, “L’ego et le *Dasein*: Heidegger et la ‘destruction’ de Descartes dans *Sein und Zeit*”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1987, pp. 25-53. También se repasa el planteamiento de Marion con respecto a Descartes en HORNER, *Jean-Luc Marion. A Theo-logical introduction*, p. 75-87.

²⁶⁹ Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, p. 5.

²⁷⁰ Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, p. 129, para un esquema gráfico de esta doble estructura. Tomando como referencia la obra cartesiana, la onto-teología del *ens ut cogitatum* se despliega a partir de las *Regulae*, con el necesario apoyo de las *Meditaciones* I y II, en las que se piensa lo impensado en 1627: la reflexión de la *cogitatio* sobre sí, es decir, el *ego* como fundamento. La onto-teología del *ens ut causatum* se plantea a lo largo de las *Meditaciones* (sobre todo en la III, en la que se pasa de una onto-teología a la otra al ligar el concepto de substancia al de causa), completándose con las “Respuestas” I y IV en las que, mediante la *causa sui*, se consuma la lógica causal. Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, p. 130-132. Por lo demás, es reseñable que Alquié interprete la metafísica cartesiana como una metafísica *negativa*, en base a una separación radical entre el ámbito de lo representable y el ser (o el infinito presente en el hombre y en Dios). La postura de Marion es notablemente distinta: el ser, en Descartes, es pensado metafísicamente como representatividad; el infinito, en todo caso, supone una posibilidad *truncada* de superación de los parámetros del ser, es decir, de la metafísica. Cf. ALQUIÉ, “Descartes et l’ontologie négative”, *Revue internationale de Philosophie*, 12, 1950, pp. 153-159.

al ente en cuanto tal, en tanto que el *ego cogito* funciona como primer principio o ente por excelencia. La segunda se organiza conforme al principio de razón causal²⁷¹, según el cual ser es ser causado, siendo éste el sentido del ser del ente en cuanto tal reflejado en Dios como *causa sui*, a modo de ente supremo²⁷².

Marion entiende que esta onto-teología redoblada, que se configura a partir del doble juego entre la *cogitatio* y la causa, puede representar una figura fidedigna de la esencia de la metafísica, por encima de la onto-teología “simple” definida por Heidegger a partir de Hegel²⁷³. Esta posibilidad es del todo pertinente si se pone el acento en los distintos elementos que, en un autor o en otro, conforman la mencionada estructura a título nominal. No obstante, si el sentido de la constitución onto-teológica de la metafísica es el de la *re-velación* del trascender irrebasable que sustenta y supera el marco metafísico, la multiplicación de las figuras sólo consigue *insistir* en ese *ex-ponerse* de la metafísica²⁷⁴. Por consiguiente, el redoblar de la onto-teología cartesiana puede ser visto como la manifestación de la trascendencia *intensiva* de la metafísica como onto-teología.

Teniendo en cuenta lo anterior, la onto-teología redoblada surge de la propia trascendencia metafísica dirigida al fundamento. El juego de títulos que maneja Marion para desentrañar el pensamiento cartesiano se construye en consonancia con esta dirección. En las *Regulae*, el primado de la epistemología no se libera de una *metaphysica generalis*, al ocupar la ciencia del objeto el lugar de una ontología de la cosa —*ontología gris*. Del mismo modo, el papel de los principios del conocimiento en las *Meditaciones* no anula el de una *metaphysica specialis*. La filosofía primera de Descartes no se resuelve en una ciencia del ente supremo u otra, ella misma primordial. Deja en blanco el lugar de la *θεολογική ἐπιστήμη*: *te(i)ología blanca* que no sabe si pertenecer al *θεῖον* o a los principios del conocimiento²⁷⁵.

²⁷¹ “[...] me parece algo de suyo evidente, sin necesidad de prueba, que todo lo que existe o es por una causa o por sí mismo como por una causa” [DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Oviedo: KRK, 2005, p. 291 (AT, VII, 112, 3-5)]. En palabras de Marion: “*Existant en tant que causé, l’étant se manifeste en tant qu’étant dans la stricte mesure où il apparaît à la lumière —ou plutôt à l’ombre— de la cause de son existence*” (MARION, *Prisme métaphysique*, p. 112). La causa cartesiana incluye la creación divina —el *ens ut creatum*— pero no se limita a ella. Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, p. 132-133.

²⁷² Las dos onto-teologías expuestas sirven, a juicio de Marion, para perfilar los derroteros de la metafísica después de Descartes. Así, Malebranche, Locke, Berkeley y Hegel desarrollan la onto-teología de la *cogitatio*; Spinoza y, sobre todo, Leibniz, la de la causa. Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 127-128, 135.

²⁷³ Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, 128-129.

²⁷⁴ Por este motivo, quizá, Heidegger parece anticipar a menudo aquello que Marion intenta presentar, con buenas razones, como una novedad (*vid. supra*, nota 83). Cf. JARAN, “Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne”, *Heidegger Studies*, 19, 2003, pp. 65-80.

²⁷⁵ Cf. MARION, *Ontologie grise*, 197. Se trata de una *te(i)ología* pues lo que se presenta es una ciencia de la divinidad de lo divino. Heidegger utiliza el mismo término, llegando incluso a hablar de una “onto-teología”, en referencia a Hegel. Cf. HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, pp. 146-150 (GA 5, 179-184).

Esta indecisión es inherente al intento de *habitar* el lugar de paso que se señala en la onto-teología. La entidad de lo ente se juega de manera ambivalente en torno a la *cogitatio* y la causa. Mediante la causa, Descartes parece recuperar lo divino en cuanto ente, algo que no es posible en el ámbito del entendimiento dada la incomprendibilidad de Dios; esta recuperación se produce precisamente cuando el *ego*, como reflexión de la *cogitatio*, necesita de un fundamento más allá del *ens ut cogitatum*²⁷⁶. Es la cuestión del fundamento de la existencia del *ego* lo que hace que la *cogitatio* quede sometida a la evidencia incuestionable de la causa; sin embargo, este paso a la causa se efectúa en el mismo movimiento de la *cogitatio* y según sus mismos parámetros²⁷⁷. Dar el paso de un ámbito a otro significa dejar abierto, sin ocupar, el *entre* que, en seguida, es reclamado por el mismo pasar.

2.1. DESPLAZAMIENTOS ONTOLÓGICOS: ἔξις y *habitus*

Cabe interpretar el giro ontológico que da Descartes con respecto a Aristóteles a partir de este pasar (d)el *entre*. El desplazamiento focal desde la cosa —la *οὐσία*— al entendimiento que se lleva a cabo en las *Regulae* se inicia de manera inmediata, ya en sus primeras páginas. Tal y como la interpreta Marion²⁷⁸, la *Regla* I implica una crítica al *habitus* tomista, es decir, a la ἔξις aristotélica²⁷⁹. El *habitus* denomina la especificación exclusiva del conocimiento determinada por su objeto: la cosa determina de qué modo el intelecto es llevado a su conocimiento. El foco del saber parte, así, de la cosa en sí que, como acto final del proceso cognoscente, dirige y define el tipo de ciencia que le corresponde. De esta manera, el pensamiento pertenece a la categoría de la relación designada por la ἔξις, relación que apunta ineludiblemente a la *οὐσία*²⁸⁰. El *habitus*, como disposición de la *potentia* de la cosa por conocer, está subordinado al *acto* de la cosa en sí, por lo que se produce una

²⁷⁶ En la *Meditatio* III.

²⁷⁷ Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 118-119.

²⁷⁸ Cf. MARION, *Ontologie grise*, §2. Así como la primera regla de las *Regulae* dirige todo el desarrollo de la obra de 1627, este desplazamiento focal consistente en la crítica al *habitus* determina y anticipa el resto de la “ontología gris” de Marion.

²⁷⁹ “[...] comparando equivocadamente las ciencias, que en todas sus partes consisten en el conocimiento del espíritu, con las artes, que requieren cierto ejercicio y *hábito* del cuerpo, y viendo que no pueden ser aprendidas al mismo tiempo todas las artes por un mismo hombre, [...] creyeron lo mismo de las ciencias y distinguiéndolas unas de otras *por la diversidad de sus objetos*, pensaron que cada una debía adquirirse por separado, prescindiendo de todas las demás. En lo que evidentemente se engañaron” [DESCARTES, *Reglas*, pp. 63-64 (AT, X, 359, 11-360, 7) (cursivas añadidas)]. Acerca de la ἔξις (traducida al latín por “*habitus*” y al español por “hábito”, “estado”, “posesión”), cf. Arist. *Metaph.* 1022b, 4-8.

²⁸⁰ “[...] la pensée ne constitue pas une *οὐσία*; elle se constitue au contraire par l’*οὐσία* qu’elle vise” (MARION, *Prisme métaphysique*, p. 145).

compartimentación horizontal de los saberes en virtud de cada *género* de cosas.

Descartes cambia el punto de partida —y de llegada— del saber, trasladándolo al entendimiento:

[...] no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina, no es necesario coartar los espíritus con delimitación alguna, pues el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra, [...] sino que más bien nos ayuda.²⁸¹

Dado que el fundamento del saber se encuentra en el espíritu cognoscente y no en la cosa particular, la ciencia es una y homogénea: una continuidad de la que, en todo caso, debe descubrirse el orden necesario para que se corresponda con la “unidad de acción” de la luz del entendimiento²⁸². El método describe el operar de la “luz natural de la razón”²⁸³ en concordancia con el modelo de la luz física, es decir, como acción instantánea —acción sin movimiento en un universo pleno²⁸⁴. Separado de la cosa, el conocimiento pasa a ser un orden de relaciones²⁸⁵ cuyo estatuto es acreditado por la claridad y la distinción²⁸⁶. La claridad es entendida como *inmediatez instantánea* (de la presencia a sí), en tanto que la distinción se establece como *continuidad limitada* (frente a lo otro). La esencia del *intuitus* agrupa ambos sentidos²⁸⁷ en cuanto acción esencial del entendimiento que lleva a la ciencia, esto es, al orden puesto de manifiesto en su ser-recorrido por un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento que aspira a la aprehensión de la totalidad de dicho orden²⁸⁸. La disposición de

²⁸¹ DESCARTES, *Reglas*, p. 65 (AT, X, 360, 7-15).

²⁸² El mismo modelo se aplica a la creación continuada por parte de Dios [cf. *Meditaciones*, pp. 183-184 (AT, VII, 48, 25-49, 20); *El mundo*, pp. 123-125 (AT, XI, 44, 24-29)]. Para una consideración de todo ello, cf. WAHL, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, París: Descartes & Cie, 1994.

²⁸³ DESCARTES, *Reglas*, p. 68 (AT, X, 361, 18).

²⁸⁴ Cf. *Discurso*, p. 117 (AT, VI, 43, 19-25); también, *El mundo. Tratado de la luz*, Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 215-217 (AT, XI, 97, 23-ss.). Sobre la inexistencia del vacío, cf. DESCARTES, *Principios*, p. 82 (AT, IX-2, 71-72).

²⁸⁵ Como *sistemática de lo universal*, este orden de relaciones conforma, según Heidegger, lo *ya-interpretado* en la filosofía “actual”, esto es, el modo no cuestionado en que la filosofía se entiende a sí misma: “Lo relacional en cuanto tal es lo que se antepone y acaba convirtiéndose en lo verdaderamente objetivo. Al ser lo que prevalece, lo que domina en todo, constituye el ser verdadero. Lo que procura orden es lo verdaderamente inalterable en sí mismo. Lo que está libre de la variabilidad de lo subsumido en él, el *en-sí supratemporal*, ser, valor, permanecer (frente a la ‘realidad sensible’)” [HEIDEGGER, *Ontología*, p. 61 (GA 63, 41)].

²⁸⁶ Cf. el primer precepto del método en DESCARTES, *Discurso*, pp. 95 (AT, VI, 18, 16-23).

²⁸⁷ “Entiendo por intuición [...] la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos” [DESCARTES, *Reglas*, p.79 (AT, X, 368, 14-18)].

²⁸⁸ La diferencia entre *intuición* y *deducción* es temporal: la eternidad del instante frente a la sucesión de los momentos. Cf. DESCARTES, *Reglas*, p. 80 (AT, X, 369, 18-370, 1); también, WAHL, *Du rôle de l'idée de l'instant*, p. 59.

un orden por parte del *ego* constituye la anulación de la ontología aristotélica. El objeto que viene a ocupar el lugar de la cosa se levanta sobre una ausencia de fundamento propio: su fundamento se encuentra fuera de él, en el punto de referencia absoluta del saber, el *ego*²⁸⁹.

Para hacer posible el “nuevo orden”, el desplazamiento de la *ἔξις* hacia la *humana sapientia* se produce sobre un mismo espacio trascendente. La *ἔξις* aristotélica tramita el paso del agente al objeto en su relación, sin que dicho paso sea reducible a uno de los dos polos (aunque esté determinado por la *οὐσία*). Descartes viene a virar y, según se mire, a nivelar el lugar de ese paso, en favor de la capacidad representativa del entendimiento. El foco no sólo cambia de lugar, sino que la manera en que la relación se establece también se ve modificada.

La estructura focal de una referencia universal del ente a la *οὐσία*²⁹⁰ se ve substituida por una unidad de referencia de todo saber particular a la ciencia universal. La *οὐσία* es substituida por el *ego* como centro de la vertebración de las ciencias y pierde su primacía para con el saber, hasta dejar de ser el fundamento de la cosa: el saber del objeto se impone al objeto del saber²⁹¹. Desde este cambio de paradigma, la certeza, que suprime el juego *hylético*²⁹² que permitía a Aristóteles preservar la independencia de la *οὐσία*, se erige en fundamento de la existencia del objeto en cuanto objeto conocido. La cosa pierde peso ontológico, quedando a merced del poder de abstracción del espíritu cognoscente. La diferencia clave que Marion señala entre *νοῦς* aristotélico e *intuitus* cartesiano radica en la inversión mencionada: si el *νοῦς* permite el mostrarse del juego *hylético* para que la cosa alcance su “acabamiento propio”²⁹³, el *intuitus* opera siempre colocándose “frente a”, hasta el punto de hallar en su propio enfrentarse a sí la primera certeza fundamental, la de la forma de

²⁸⁹ El *ego* se convierte en el *ὑποκείμενον*, cambiando su sentido: “[...] *sujet, de substrat, en vient a designer une sujétion*” (MARION, *Ontologie grise*, p. 151).

²⁹⁰ Cf. MARION, *Ontologie grise*, p. 31. Dicha unidad de referencia corre pareja a la *unidad focal de significación* en que consiste la supuesta “analogía del ser” de Aristóteles. Cf. AUBENQUE, “Les origines de la doctrine de l’analogie de l’être: Sur l’histoire d’un contresens”, *Les Études philosophiques*, 1, 1978, pp. 3-12.

²⁹¹ “[...] *l’antériorité de la (science de la) sagesse humaine l’emporte sur l’antériorité aristotélicienne de l’objet du savoir sur le savoir de l’objet [...]*” (MARION, *Ontologie grise*, p. 32).

²⁹² “*Cause négative et négatrice, la hylè soustrait à la fois la chose à elle-même et à la science, puisqu’elle laisse, entre l’unique eidos et la chose même, s’immiscer le jeu qui, les séparant plus ou moins, rend la chose étrangère à la fois a son essence (hors l’eidos comme ousia) et à son apparition dans la clarté de la science (hors l’eidos comme science). [...] connaître notre monde comme tel impose d’y reconnaître l’écart inévitable de l’eidos et de l’individu —jeu hyléique [...]*” (MARION, *Ontologie grise*, p. 39).

²⁹³ MARION, *Ontologie grise*, p. 49. Este cumplimiento de la cosa a partir de sí misma es el rasgo que lleva a Heidegger a encontrar la verdadera fenomenología en los griegos: “[...] lo ejecutado en relación con la fenomenología de los actos de conciencia como el darse a ver los fenómenos a sí mismos es lo que viene pensado por Aristóteles y en todo el pensamiento y la existencia griegos como *Ἀλήθειά*, como el desocultamiento de aquello que hace acto de presencia, como su ‘desalbergarse’, su mostrar-se” (HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, p. 100). Citado, aunque con una traducción algo diferente, en AUBENQUE, *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, p. 61.

la *experientia* misma, sus condiciones de posibilidad. De hecho, son estas condiciones las que constituyen el propio objeto del conocimiento, pues lo que pasa a ser cierto de los objetos no es más que su abstracción en la forma de la experiencia: naturalezas simples, *figura*. La figuración, núcleo de la teoría de la percepción que Descartes desarrolla en las *Regulae* y que se verá fundamentada en las *Meditaciones*, entraña un conocimiento basado en la diferencia *regulada* —por un *código*— entre lo sensible y lo representado, con la peculiaridad de que el proceso figurativo no se limita a transcribir lo sensible a lo inteligible, sino que transgrede lo sensible hacia su absoluto diferente: el objeto²⁹⁴. En definitiva, el *intuitus* y sus objetos (*cogito* —se cogitare—, objetos matemáticos, primeros principios) se basan en el mismo principio: “*la certitude ne s’obtient que par l’abstraction, qui ne laisse subsister de la chose que ce que l’intuitus peut en assumer pour son objet*”²⁹⁵.

El distinto papel que tiene el conocimiento matemático en Aristóteles y en Descartes es significativo. Para el griego, la certeza matemática, fruto de la abstracción, se sustenta sobre la ignorancia de la *οὐσία* y, en consecuencia, supone un distanciamiento de la cosa misma, esto es, un ignorar el juego *hylético* que gobierna al *νοῦς* en la medida en que la cosa cumple su ser. Para Descartes, en cambio, la certeza matemática sirve de modelo para el conocimiento verdadero en general y le garantiza su universalidad: la naturaleza abstracta es precisamente aquello que define al conocimiento. Por ello, los parámetros de esta abstracción (orden, medida, suposición del orden) determinan de antemano la aparición del objeto²⁹⁶. La *πρώτη φιλοσοφία* es universal porque primera²⁹⁷; la *Mathesis*, en virtud de la abstracción, es primera porque universal²⁹⁸.

²⁹⁴ Acerca de las naturalezas simples, cf. MARION, *Ontologie grise*, §22-23-24; asimismo, MARION, “Cartesian metaphysics and the role of simple natures”, en COTTINGHAM (ed.), *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 115-139. Sobre el proceso de (des)figuración y el código, cf. MARION, *Théologie blanche*, §12. A raíz de todo ello, Marion subraya el carácter semiótico del pensamiento cartesiano. Cf. MARION, *Théologie blanche*, pp. 257-258.

²⁹⁵ MARION, *Ontologie grise*, p. 52.

²⁹⁶ Así, el método cartesiano y el *μέθοδος* aristotélico son esencialmente distintos. Cf. MARION, *Ontologie grise*, p. 57-58. Baste recordar el tercer precepto del método en el *Discurso*: “[...] conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y *suponiendo un orden* aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros” [DESCARTES, *Discurso*, pp. 95-96 (AT, VI, 18, 27-19, 2) (cursivas añadidas)].

²⁹⁷ Arist., *Metaph.*, 1026a 29-31.

²⁹⁸ Cf. MARION, *Ontologie grise*, pp. 67-69. Curiosamente, la cosa como *οὐσία* queda anulada cuando deja de conservar una falla en sí misma y desaparece el juego *hylético*. Lo cognoscible de la cosa se vierte en una mera figura que pasa a depender del *ego*: “[...] *ce n’est plus la connaissance qui s’inscrit dans le monde, mais le monde qui s’étale uniformément devant et sous la connaissance*” (MARION, *Ontologie grise*, p. 116).

2.2. HACIA EL FUNDAMENTO

Como se ha apuntado, la *ontología gris* presupone la modificación del lugar de paso que en Aristóteles es nombrado con la *ἔξις*. El paso cambia de sentido al verse subvertido el juego del límite, algo que tiene su reflejo en la teoría de la ignorancia cartesiana²⁹⁹: se da una ignorancia residual que puede ser eventualmente superada por el proceder figurativo-metódico; hay también una ignorancia limítrofe que es el reverso de la certeza respecto de los límites del entendimiento, límites a la vez constitutivos y dispuestos por él mismo³⁰⁰. Frente a esta separación, la *ὄλη* preserva una ignorancia a la vez secundaria y fronteriza, al implicar al *νοῦς* en la diferencia del juego *hylético*. Por este motivo, la aporía marca, en Aristóteles, el inicio del camino hacia el saber³⁰¹, asumiendo el (des)velarse de la *οὐσία* que conserva una distancia intrínseca a la cosa; mientras que, para Descartes, la aporía sólo puede tener lugar al final de una investigación, indicando el límite de lo que puede y debe conocerse. El límite se (re)pone a partir de una auto-instauración que atraviesa todo lo *limitado* del conocimiento³⁰²: el principio del *cogito* se constituye en un virar de la conciencia sobre sí misma, traspasando la línea que la define para señalar de nuevo su carácter *atómico*; igualmente, el entendimiento avanza potencialmente hasta el límite de la certeza, transgrediéndolo siempre en un paso *más allá* que la remarca.

Sobre esta lógica del límite, el *ego* se alza como ente supremo de la ontología del *ens ut cogitatum*. Siguiendo el “*cogito me cogitare*” heideggeriano³⁰³, se pone de manifiesto cómo el *ego*, en cuanto ente por excelencia, ofrece de suyo el principio de toda representatividad: “*Par le cogito, l’ego n’établit pas tant son existence, qu’il ne permet aux étants de rendre raison de leur existence en se représentant eux-mêmes à un (re-)présentateur —savoir, l’ego*”³⁰⁴. Por otro lado, el *ego* existe en cuanto acto del pensar: es la *cogitatio*, como pensamiento pensante, la que mediatiza continuamente la existencia del *ego*³⁰⁵.

²⁹⁹ Cf. MARION, *Ontologie grise*, §25.

³⁰⁰ “*La connaissance certaine, parce qu’elle déploie sa rigueur à partir du seul entendement, construit une ignorance par exclusion, et donc aussi certaine qu’elle-même*” (MARION, *Ontologie grise*, p. 152).

³⁰¹ “Con vistas a la ciencia que andamos buscando es necesario que vayamos, primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético conviene situarse en primer lugar” (Arist., *Metaph.*, 995a 25-26). Citado en MARION, *Ontologie grise*, p. 153.

³⁰² “[...] *par sa propre finitude, l’entendement impose une infinie sujétion*” (MARION, *Ontologie grise*, p. 151). Lo limitado converge en una infinita (*dis*)posición del límite.

³⁰³ Cf. MARION, *Ontologie grise*, pp. 206-207; también, *Prisme métaphysique*, p. 101. La fórmula aparece en HEIDEGGER, *Nietzsche*, pp. 644-ss.

³⁰⁴ MARION, *Ontologie grise*, p. 206.

³⁰⁵ “[...] *la cogitatio n’offre-t-elle pas seulement une médiation provisoire entre l’ego et l’existence, mais constitue bien l’horizon définitif de toute existence accessible à l’ego*” (MARION, *Prisme métaphysique*, p.

Esta doble referencia entre existencia y representatividad engendra su propio traspasamiento. Se ha visto cómo todo objeto, determinado por su puesta en un orden, queda en relación primordial con la *Mathesis*. Además, todo ente, en el contexto cartesiano, accede al ser pasando por la *cogitatio* del *ego*, es decir, siendo *cogitatum*. Hacerse *cogitatum*, subsistir en un orden, significa dar la razón de la causa del ser del objeto: el *cogitatum*, ordenado, hace ver su causa para la representación. El ente como objeto se desplaza, así, de la causa a la *ratio*, lo cual no es más que entregarse a la *cogitatio* para llegar a ser. Ontología y epistemología se dan la mano: la epistemología enuncia el ente en su ser pensándolo a partir de la razón que debe darse de él, esto es, representándolo como *cogitatum*. La *incursión* de la causa³⁰⁶ denuncia la insuficiencia óptica del *ego*, al plantear una limitación de la que no puede reponerse. Ciertamente, la función referencial que gobierna la existencia a través de la *cogitatio* otorga al *ego* el rango de fundamento, pero se descubre insuficiente pues no alcanza la condición de principio absoluto al verse limitado de dos modos. Por una parte, la duda actúa como faceta *negativa* de la limitación con la que el *ego* confiesa su carencia. Por otra, la vía *positiva*, en la cual el *ego* se (re)produce en la (*trans*)posición infinita del límite, revela un infinito previo que posibilita dicha (re)producción: “*L’amplification à l’infini relève bien de l’ego, mais l’ego relève lui-même de l’infini. L’infini précède son exercice par l’ego, et cette présence même marque l’ego de finitude. En se découvrant lui-même, l’ego s’ouvre immédiatement sur l’infini comme un chemin s’ouvre sur un abîme*”³⁰⁷. El infinito cartesiano no es el conjunto de una serie infinita, ni la mera negación de lo finito, sino el principio del trabajo de lo finito.

La cuestión del fundamento, en su carácter *abisal*, aparece como la quiebra de la *Mathesis*, del código (des)figurativo que permite al entendimiento llegar a y ejercer el límite del conocimiento³⁰⁸. En la *Meditación I*, la entrada en escena de un dios todopoderoso³⁰⁹ remite a la doctrina de la creación de las verdades eternas por medio de una instauración inapelable que queda fuera de cualquier comprensibilidad. El fundamento, en la obra de Descartes, no

159).

³⁰⁶ En cuanto *ratio*, la causa encierra una trascendencia lógico-ontológica en su referencia al efecto.

³⁰⁷ MARION, *Théologie blanche*, p. 394. Marion ve en la *similitudo Dei* que Descartes expone en la *Meditación III* la incidencia de este *transcender* hacia el infinito: “[...] es de creer que Dios me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que yo concibo esta semejanza (en la cual se halla contenida la idea de Dios) mediante la misma facultad por la que me percibo a mí mismo” [DESCARTES, *Meditaciones*, p. 187 (AT, VII, 51, 19-23)]. Acerca de la previedad del infinito en relación con la *idea Dei*, cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 240-246. Los ecos levinasianos son evidentes. Cf. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, pp. 51-52.

³⁰⁸ “[...] buscando el verdadero método para llegar al conocimiento *de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz*” [DESCARTES, *Discurso*, p. 94 (AT, VI, 17, 8-10) (cursivas añadidas)].

³⁰⁹ Cf. DESCARTES, *Meditaciones*, p. 134-ss (AT, VII, 21-ss.).

aparece si no es como cuestión del fundamento. A su vez, esta cuestión sólo puede ser planteada mediante la puesta en cuestión de la ciencia ya constituida. La cuestión del fundamento de la *evidencia* destituye a la evidencia como fundamento y la separa de todo fundamento. Al ser el fundamento de la ciencia algo que necesariamente la trasciende, dicho fundamento solamente puede mostrarse, manifestarse, como pregunta, como cuestión: “*L’instauration du fondement résulte du fondement comme question*”³¹⁰. Instauration y cuestión del fundamento son la marca cartesiana de lo trascendental, de lo metafísico.

2.3. DESPLAZAMIENTOS TEOLÓGICOS: ANALOGÍA Y CAUSALIDAD

La puesta en cuestión radical que conecta las *Meditaciones* con la “*puissance incompréhensible*” de 1630³¹¹ surge del espacio teórico abandonado por la analogía de Tomás de Aquino. La postulación de la creación de las verdades eternas tiene su origen en el problema de la univocidad, la equivocidad y la analogía en la relación entre Dios y las criaturas³¹². El *Doctor Angelicus* entiende la relación —*habitus*, término que refiere de nuevo a la *ἕξις* aristotélica— analógica como *proportio*: relación de referencia entre lo creado finito y creador infinito que no puede ser cuantitativamente determinada, sino que incluye un aspecto de inconmensurabilidad³¹³. Según el teólogo italiano, la analogía —que enuncia las perfecciones divinas reflejadas en lo creado para alabar al creador (la *bondad* de Dios, etc.)— no supone una relación entre dos términos mediada por un tercero, el cual ocuparía un lugar neutro y externo a la relación: esto llevaría a la univocidad del concepto en detrimento de la omnipotencia de la esencia divina. Al contrario, Santo Tomás conforma la analogía de manera que la referencia sea *ad unum ipsorum*³¹⁴: uno de los términos de la relación —Dios— aparece a la vez como elemento de la serie y fin trascendente. Dios se incluye en la serie al tiempo que la trasciende y la engloba³¹⁵. Este doble juego relacional, entre la atribución sin término neutro

³¹⁰ MARION, *Théologie blanche*, p. 348.

³¹¹ AT, I, 146, 4-5.

³¹² Cf. MARION, *Théologie blanche*, §5.

³¹³ Cf. MARION, *Théologie blanche*, 88-89. Que la analogía dependa de la *proportio* y no de la *proportionalitas* hace posible la asunción de la inconmensurabilidad. Cf. MARION, *Dieu sans l’être*, 299.

³¹⁴ Cf. MARION, *Théologie blanche*, pp. 91-92.

³¹⁵ El mismo movimiento se produce en el conocimiento aristotélico en el que la *oúσία* dirige teleológicamente el proceso. Las traducciones al francés de los textos que Descartes escribe originalmente en latín constatan la disolución de la relación trascendente que está contenida en la analogía: la *capacitas* latina, cuyo sentido marcadamente pasivo permite *ser pensado* desde la trascendencia, se ve relegada por la *capacité* francesa, dispuesta para la conquista de lo limitado. Cf. MARION, “De la divinisation à la domination”. Para una reflexión *ética* sobre este cambio de paradigma, fundamento de la ciencia moderna como método, cf. “La liberté d’être libre” en MARION, *Prolégomènes*, pp. 49-72.

externo y la referencia intrínseca de la serie a una perfección que toma parte en ella, abre el campo teológico, señalando la efectividad de la referencia a Dios por parte de lo finito, así como la inconmensurabilidad entre ambos.

La pérdida de la analogía en sentido tomista es certificada por Suárez al situar la esencia de las verdades lógicas más allá de la creación divina³¹⁶. Esta univocidad pretende ser una suerte de solución negativa para salvaguardar un ámbito de conocimiento seguro sobre la contingencia física y la equivocidad metafísica. No obstante, su desarrollo va parejo con la concepción unívoca de las verdades matemáticas sostenida por la ciencia de la época (Kepler, Galileo)³¹⁷. Frente a esta deriva, Descartes establece un límite absoluto con respecto a la creación: el fundamento se encuentra más allá de cualquier inteligibilidad y no hay nada que le sea previo, ni verdades ni principios: “*Les vérités, puisque intelligibles, ne renvoient pas au fondement, qui ne se conçoit qu’en ne se comprenant pas, se conçoit d’autant mieux qu’il se comprend moins*”³¹⁸.

El fundamento de lo inteligible se sitúa, pues, fuera de la inteligibilidad³¹⁹. El infinito viene a dar nombre a esta “extra-territorialidad metódica”³²⁰, cuya incomprendibilidad certifica adecuadamente su posición de fundamento y da a conocer a Dios sin comprenderlo. Sin embargo, sin una teoría de la analogía apropiada —irrecuperable para la modernidad—, tal fundamento queda simplemente como desconocido, como una mera constatación abstracta³²¹; sin un peso relacional preciso en lo que a la incomprendibilidad concierne, la *potentia* divina se deja pensar desde la causa.

Así pues, alcanzado el límite de la representatividad, acontece el viraje que reintegra y

³¹⁶ “*La ratio de la vérité logique, c’est la logique même de la ratio comme vérité. La nécessité de la vérité logique, comme ratio, non seulement dispense de la causalité efficiente et de l’existence, mais encore de Dieu. Bref, l’identité logique dispense de la création. Comme identité, la vérité logique suffit à rendre raison d’elle même. L’identité devient sa propre raison suffisante. Nulle insuffisance ne l’ébranle*” (MARION, *Théologie blanche*, p. 49). La esencia también se entiende de modo unívoco, fundando el concepto objetivo de ser/ente: “*L’univocité de la logique suit l’univocité de l’essence*” (*Loc. cit.*).

³¹⁷ La univocidad matemática de la ciencia que inaugura la modernidad es, si cabe, más radical que la de Suárez, pues establece una identificación entre las matemáticas y la esencia de Dios. Desde este punto de vista, la condena inquisitorial a Galileo puede ser interpretada a partir del olvido de la analogía: “[...] *ce qui, dans la science physique que l’usage des mathématiques déploie, menace la théologie chrétienne, ce n’est aucunement l’interprétation strictement rationnelle du monde crée [...]; c’est l’attribution directe de cette interprétation à Dieu même*” (MARION, *Théologie blanche*, p. 220). En cualquier caso, la univocidad matemática erige un ídolo de Dios. Cf. MARION, *Théologie blanche*, p. 186.

³¹⁸ MARION, *Théologie blanche*, p. 31.

³¹⁹ “[...] *l’horizon de la rationalité doit sa pertinence, pour nous indépassable, à une instauration, donc à une condition inconditionnée qui la rend, elle, conditionnée*” (MARION, *Théologie blanche*, p. 11).

³²⁰ MARION, *Prisme métaphysique*, p. 242.

³²¹ Al contrario de lo que sucede en Leibniz, que sí aborda el problema de la determinación de un fundamento que queda fuera de lo fundamentado. Cf. MARION, *Théologie blanche*, p. 400.

profana el sentido de la trascendencia. En la *Meditación* III, Descartes elabora la demostración causal de la existencia de Dios³²², enmarcándola entre dos enumeraciones de los atributos o *nombres* divinos³²³ y acompañándola de la primera aparición del término “substancia” en el texto³²⁴. Redoblado sobre el plano teológico, el principio de razón suficiente³²⁵ da la medida de la ontología cartesiana: el ente accede al ser (según la representatividad) en cuanto que causado. Causa y existencia se dan a una: si la cosa como objeto viene al ser mediante el *ego* representante, la existencia del ente procede del punto externo a él donde se halla su causa —causa y existencia, exterioridad del ente³²⁶. El principio causal se torna principio ontológico de todo ente cuando el ser del ente —su esencia representativa— gira hacia la causa a la vez que el ente pasa a la existencia. El ente supremo no escapa de la exigencia de responder a la causalidad, aunque sea como *causa sui*³²⁷, completándose de esta suerte una metafísica de la causa. El principio de la causalidad se repliega sobre sí, como *causa de la causa*, en Dios. Pero tras el principio causal cabe descubrir el fundamento de la *ratio*: la causa sirve de principio ontológico y, además, da razón de lo que ella funda en cuanto ente causado. El conocimiento de la causa de lo conocido da, como causa, la esencia de lo causado: *causa sive ratio*³²⁸. Éste es le enunciado que señala la raíz de la causalidad. La causa asegura una metafísica en tanto que *da razón*: “*La raison devient ce qui, dans la cause, fonde comme un principe. L’intelligibilité de la ratio met seule la chose en intelligence avec son principe, que celui-ci soit de fait cause ou seulement tanquam a causa*”³²⁹.

Dios es sometido a la univocidad de la causalidad según el esquema de la eficiencia por medio de una analogía que tiene poco que ver con la teológica³³⁰. Se trata aquí de un

³²² Cf. DESCARTES, *Meditaciones*, pp. 169-177 (AT, VII, 40, 16-45, 14).

³²³ Marion lleva a cabo un análisis pormenorizado de las definiciones de Dios que abren y cierran el texto citado (*vid. supra*, nota 322), poniéndolas en relación con la doctrina de los Nombres Divinos. Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, cap. IV.

³²⁴ DESCARTES, *Meditaciones*, p. 176 (AT, VII, 44, 20).

³²⁵ *Vid. supra.*, nota 271.

³²⁶ Cf. MARION, *Ontologie grise*, p. 198-199.

³²⁷ Cf. DESCARTES, *Meditaciones*, pp. 286-287 (AT, VII, 108-ss.).

³²⁸ “No hay cosa alguna existente cuya causa de existir no pueda ser indagada. Pues del mismo Dios puede eso indagarse; no porque necesite causa alguna para existir, sino porque la inmensidad misma de su naturaleza es la causa o razón de que no la necesite” [DESCARTES, *Meditaciones*, p. 374 (AT, VII, 164, 28-165, 3)].

³²⁹ MARION, *Ontologie grise*, p. 203. La *ratio* queda como último fundamento tanto de una ontología como de una teología cartesianas. La *ratio* deja “en blanco” el lugar de un ente supremo que sirva de fundamento, pues se anticipa a todo ente sin encontrarse ella misma en ningún ente.

³³⁰ “[...] debe inferirse [al hablar de Dios como *causa sui*] tan sólo que no se trata de una causa eficiente propiamente dicha [...]; pero no que deje de ser una causa positiva, que puede relacionarse, *por analogía*, con la causa eficiente [...]” [DESCARTES, *Meditaciones*, p. 496 (AT, VII, 240, 10-13)]. Marion enfatiza lo sintomático de este uso de la “analogía”: “*L’analogie, avant de disparaître, se pervertit et s’inverse: au lieu que l’étant fini y*

mecanismo de reducción: “*Pour atteindre à l’existence de Dieu, il faut le soumettre à l’instance qui régit toute existence et la rend intelligible —la causalité*”³³¹. De todas formas, la causalidad eficiente de Dios respecto de sí representa una univocidad tangencial, pues la causa de sí parte de la incomprendibilidad —*puissance incompréhensible*— de su esencia³³². Dios se “desdobla” para satisfacer las exigencias de la causalidad eficiente, pero se hace incomprendible para mantener un espacio que no quede sometido a dichas exigencias: mantener el marco de la inteligibilidad necesita de un afuera implicado en su mismo mantenimiento.

La ambigüedad de un fundamento que se somete a la norma de lo fundamentado para, en el mismo gesto, escapar de él, se repite en torno a otras figuras fundamentales. Podría decirse que, en el pensamiento cartesiano, no hay fundamento que no transite, titubeante, entre la univocidad formal y la equivocidad óptica.

El concepto de substancia puede servir de aproximación a la mencionada ambigüedad. Al parecer de Marion, Descartes define la substancia a partir de la *cogitatio*, hecho que necesita de la previdencia del *ego*. Es el *ego* el que, conforme al orden del conocimiento, ostenta la primacía absoluta en este caso, determinando su propio carácter substancial en cuanto presencia a sí del pensamiento³³³. Sin embargo, esta lógica de la substancia se ve limitada frente a lo infinito divino, el cual no puede tomar su substancialidad de una substancia finita: el concepto de substancia es equívoco³³⁴, pero se aplica formalmente tanto al *ego* como a Dios. A nivel de lo creado, no obstante, es el *ego* el que determina el carácter de la substancialidad³³⁵. La substancia divina, por el contrario, sólo se entiende en identificación

réponde de lui-même devant Dieu, c’est Dieu même qui doit répondre de sa cause devant la lumière naturelle. Ainsi, la métaphysique s’ouvre-t-elle sur sa modernité. Et nous ne cessons d’en dépendre” (MARION, *Théologie blanche*, p. 443).

³³¹ MARION, *Théologie blanche*, p. 430.

³³² “Dieu ne satisfait épistémologiquement à l’univocité formelle de la cause intelligible, que par une quasi-cause, elle-même incompréhensible —son essence” (MARION, *Théologie blanche*, 438).

³³³ Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 75-78.

³³⁴ Así lo afirma Descartes en el párrafo 51 de la primera parte de los *Principia* [*Principios*, p. 51-52 (AT, IX-2, 46-47)]. Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, 163.

³³⁵ “L’ego cogito ne s’atteste pas d’abord ni seulement comme l’une des deux substances distinguées (comme substance pensante pensée), mais comme la substance pensante pensant la distinction réelle des substances par la différence des attributs” (MARION, *Prisme métaphysique*, 174). Esto entraña una crítica al planteamiento de Heidegger acerca de lo impensado del (*ego*) *sum* y de la substancialidad en Descartes (cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, §20). A pesar de ello, Marion está de acuerdo con el alemán en que la substancialidad del *ego* consiste en la permanencia subsistente. Así, para el francés hay en Descartes una deducción *egológica* de la substancia y del tiempo (como presencia). Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, §13-14.

Con todo, el sentido del ser del ente sigue impensado o dado por supuesto. Esto se hace evidente cuando Marion, al confrontar a Descartes con Pascal, advierte del sentido unívoco del *ens* presente en la onto-teología redoblada cartesiana (*ens ut cogitatum*, *ens ut causatum*) (cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 327-328). Esta presencia unívoca e incuestionada amenaza, de nuevo, la necesidad del redoblamiento.

con el infinito, transgrediendo la substancialidad en dirección a la condición de posibilidad de la substancia³³⁶.

La (in)estabilidad que trasluce la substancia se encuentra mucho más acentuada en la *voluntad*: sólo en ella y a partir de ella, el hombre tiene contacto con lo infinito³³⁷. Puesto que la voluntad humana —en su querer o rechazar, en su afirmar o negar— es infinita y, a la vez, no consiste en la representatividad, supone el único acceso adecuado a la *idea Dei* y al fundamento:

[...] *si l'infini doit se percevoir par idée, ce sera non par l'impossible représentation d'un objet, mais par la présence de l'infini même, manifeste par le jeu contrasté de l'ego avec Dieu: l'ego perçoit l'infini dans son impuissance même à en faire un objet; il éprouve l'infini dans son impossibilité même à le produire. Donc la volonté peut éprouver l'infini mieux que l'entendement, puisqu'elle ne tentera, par définition, pas d'en produire une représentation*³³⁸

Ahora bien, al imitar la voluntad a Dios en su infinitud, también lo imita en su *ipseidad* e independencia, alejándose del fundamento en la medida en que se le asemeja³³⁹. El acceso al fundamento se desvía hacia la mimesis, yuxtaponiendo univocidad y equivocidad³⁴⁰.

3. REDOBLAMIENTO Y SALIDA

El pensamiento cartesiano entra en el terreno metafísico y se hace metafísico al traspasar el límite tras el cual lo trascendental aparece como *re-posición* del límite³⁴¹. Cabalmente, el paso

³³⁶ Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 238-240. A este respecto, la creación continuada intenta presentar sin contradicción la dualidad de la *substantia* en cuanto intrínseca —sólo Dios es substancia, *οὐσία*— y como extrínseca —lo creado se *substantia* gracias al concurso divino. Evidentemente, la misma creación continuada tiende a la univocidad de la lógica causal. Cf. MARION, *Théologie blanche*, pp. 110-113, 434-437.

³³⁷ “Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra [facultad] que sea mayor; de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza” [DESCARTES, *Meditaciones*, p. 198 (AT, VII, 57, 11-15)].

³³⁸ MARION, *Théologie blanche*, p. 404.

³³⁹ “[...] *si le libre arbitre (infini) nous rend semblables à Dieu, alors, puisque Dieu se définit par l'aséité, il nous rend indépendants de Dieu. Ce que nous imitons en Dieu, c'est l'indépendance même; or l'indépendance peut justement permettre de ne pas imiter Dieu*” (MARION, *Théologie blanche*, p. 412).

³⁴⁰ Del mismo modo en que la onto-teología redoblada determina el desarrollo de dos líneas de pensamiento paralelas, esta yuxtaposición marca el camino de la modernidad tras Descartes. Por un lado, la senda de la univocidad comprenderá a Dios como un *ego* divino, desembocando en un mero juego de espejos (Malebranche, Berkeley, Leibniz, Hegel y Feuerbach); por el otro, la lógica de la equivocidad tomará lo infinito como mero horizonte de lo finito, negándolo en última instancia en favor de lo inmanente (Spinoza, Hume, Kant, Schelling y Nietzsche). Cf. MARION, *Théologie blanche*, p. 414.

³⁴¹ “[...] *l'inconnu d'une authentique question constitue, chez les plus grands penseurs, le symptôme non d'une défaite, mais d'un achèvement, plus exactement l'achèvement ne fait qu'un avec la défaite, dès lors qu'il s'agit d'une défaite de la pensée devant l'impensable, l'inconnu définitif: accéder à cette limite même indique à*

al límite y la *cuestión* de las condiciones de posibilidad devienen las señas esenciales de la tarea filosófica. La definición de la onto-teología como constitución de la metafísica en cuanto época es, tal vez, la última irrupción del trascender (d)el límite.

El límite se redobra sobre sí mismo. El tránsito de la onto-teología de la *cogitatio* a la de la causa encierra un doble reflejo *fundamental*: el *ego* se fija como *cogitatio sui*³⁴²; Dios, como *causa sui*. Incluso la relación *mimética* que se establece entre ambos fundamentos a través de la voluntad —*similitudo Dei*— acaba en la reflexión del *contentement de soi*: indiferencia del ejercicio de la libertad que *libera* del fundamento, fundamentando³⁴³. Se cumple así el destino de la constitución onto-teológica de la metafísica, en la que la cualidad de fundamento prescribe un doble inmanente³⁴⁴ que huye de sí mismo: “[...] *le fondement reste toujours recherché; non seulement parce que cette recherche commande [...] la pensée cartésienne tout entière, quoique sous des modes différents; mais surtout parce que le fondement s'évanouit à mesure que la recherche, enfin, le croit atteindre*”³⁴⁵.

La conclusión de Marion es que esta situación, en el que el fundamento sólo puede ser en tanto que buscado y, por lo tanto, jamás conocido, es inherente a la desaparición de la teoría de la analogía, desaparición que determina la condición moderna al anular cualquier posibilidad de mediación entre finito e infinito³⁴⁶. Sin embargo, la sola presencia elusiva del infinito señala un ámbito que queda fuera del alcance de la onto-teología, comprendido como cesura entre metafísica y teología³⁴⁷.

la pensée qu'elle devient proprement transcendantale: non plus science d'un étant, ou d'une chose faite objet, mais savoir des conditions du possible, des limites du pensable” (MARION, *Théologie blanche*, p. 444). En Descartes, de esta suerte, el traspasamiento ocurre con la acometida de lo incognoscible: Dios infinito.

³⁴² Cf. MARION, *Prisme théologique*, §8.

³⁴³ “[...] *la liberté décide donc d'elle-même, comme la pensée se pense elle-même. Aussi le cogito s'achève-t-il bien avec l'indifférence de la liberté, autant qu'avec la générosité: les trois se confondent dans une commune autoposition qui n'accède au fondement qu'en le mimant, donc le désertant*” (MARION, *Théologie blanche*, pp. 421-422). El §17 de *Théologie blanche* presenta un análisis en profundidad del papel de la voluntad, la libertad y la generosidad en el pensamiento cartesiano, dando relevancia a los textos tardíos sobre moral del filósofo francés. En el contexto de las *Meditaciones*, la libertad necesita, para ser tal, de la determinación por parte del entendimiento [cf. DESCARTES, *Meditaciones*, pp. 198-199 (AT, VII, 57, 20-58, 13)]. A pesar de esto, en los textos posteriores voluntad y felicidad coinciden en el bien supremo del mero ejercicio “vacío” del libre arbitrio: Descartes pre-kantiano y pre-nietzscheano. Para una propuesta de interpretación de la obra de Descartes a partir de esta libertad “profana”, aun sin menoscabar la postura de las *Meditaciones*, cf. GRILMALDI, “La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1969, pp. 21-54.

³⁴⁴ El fundamento se descubre siempre en genitivo (*sui*) redundante, indiferente a lo que quede sujeto a él. La *causa sui* da la pauta: “*La figure de la causa sui, modèle de tout étant par excellence fondé sur et fondateur de l'ens ut causatum, se décide et se dessine avant que ne se précise l'identité de l'étant (ego ou bien Dieu)*” (MARION, *Prisme métaphysique*, p. 125).

³⁴⁵ MARION, *Théologie blanche*, p. 425.

³⁴⁶ “[...] *la défaillance de l'analogie rend —à partir de Descartes— le fondement indispensable —et impensable*” (MARION, *Théologie blanche*, p. 426).

³⁴⁷ Sobre esta cesura interpreta Marion la relación entre Pascal y Descartes en el quinto y último capítulo de *Prisme métaphysique*.

¿Queda algo por decir *desde* —es decir, *más allá de*— la metafísica? La cesura mencionada, a pesar de la fe, ¿no es acaso fruto de la propia labor del infinito que alimenta (a) la metafísica como onto-teología? No hay respuesta tajante a esta pregunta, porque la ambivalencia pertenece a la situación *límite* a la que apunta. Un fundamento que, como tal, se distancia de sí mismo; dos onto-teologías que se relacionan a distancia: la cesura es *ya* metafísica cuando ésta es *ya* onto-teología.

V. MÁS ALLÁ DE LA FIGURA: DECIR (ALGO DE) LA TRASCENDENCIA

1. LA FINITUD: PROSECUCIÓN Y APERTURA

A lo largo de los capítulos anteriores se ha intentado mostrar cómo la onto-teología suscita y consiste en una *reflexión* del límite, provocando que la mera definición suponga el corte, la cesura, el *entre* que media *inmediatamente* entre los elementos que define la propia mediación. Sea en la aparición de la metafísica como *fenómeno* (Heidegger), sea en la hermenéutica onto-teológica (Marion), el trabajo del límite se ve expuesto a la *ex-posición* de su mismo operar.

Dos maneras de concebir el límite enfrentan a Descartes y Pascal. Éste utiliza el postulado de la creación de las verdades eternas para rebatir el pensamiento cartesiano y su metafísica³⁴⁸; la tesis en la que Descartes parece alejarse más de la onto-teología y, eventualmente, superar la metafísica, es la misma de la que Pascal parte para denunciar la *blasfemia* filosófica³⁴⁹. El Dios pascaliano, sólo cognoscible a través de la mediación de Cristo, es ajeno a la luz de la evidencia, luz que, paradójicamente, lleva a Descartes a certificar la *efectividad* de lo *incomprensible* divino. Para Pascal, el que el hombre pueda o no *amar* a Dios procede de la previdencia absoluta del amor de Dios con respecto al conocimiento que se pueda alcanzar de Él. La *doctrina de los órdenes*³⁵⁰ se sustenta en esta previdencia y determina el lugar *fuera de* la metafísica desde el cual Pascal formula la crítica a la filosofía: entre metafísica y *caridad*, una distancia infinita separa y, a la vez, une dos ámbitos excluyentes entre sí.

Esta confrontación entre razón y fe, entre metafísica y *teología*, representa para Marion el conflicto entre una “superación” de la metafísica y una “destitución” de la misma. La *superación* sólo sería posible una vez acontecido el *final* de la metafísica, es decir, poseería

³⁴⁸ Así interpreta Marion el §449/556 de los *Pensamientos* de Pascal (PASCAL, *Obras*, Madrid: Alfaguara, 1981, pp. 474-476). Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 318-319.

³⁴⁹ “*Au moment même où la métaphysique, en atteignant au dieu créateur des vérités éternelles, accomplit son plus grand effort pour abolir les idoles conceptuelles, elle se perd et s’égare —devant ‘la présence d’un Dieu qui se cache’ (§449/556)*” (MARION, *Prisme métaphysique*, p. 320).

³⁵⁰ Cf. §308/793 de los *Pensamientos* (PASCAL, *Obras*, pp. 438-439). Para un análisis de este *pensamiento*, cf. MARION, *Prisme métaphysique*, §23. Es evidente que Marion refleja en Pascal, legítimamente, su idea de una jerarquía *icónica* regida por la *caridad* y el don. *Vid. supra*, cap. III del presente trabajo.

una carácter esencialmente diacrónico³⁵¹. Frente a ello, la *destitución* irrumpiría sincrónicamente —al comparecer en la misma vigencia de la metafísica, con Pascal o Santo Tomás³⁵²—, por el mero efecto de dejar a la metafísica en su lugar, definiendo sus límites y revocando su incondicionalidad, transgredida por la caridad³⁵³.

Esta oposición entre superación y destitución origina ciertos problemas hermenéuticos; la misma posibilidad *histórica* de confrontar ambas cosas no es el menor de ellos. ¿Acaso la superación de la metafísica no consiste en dejar que encuentre su lugar *desde sí misma*? ¿La cuestión que pretende levantar Marion es la de una supuesta “autonomía” *impertinente* de la metafísica? ¿De qué autonomía se está hablando? No basta con reclamar un papel para la teología en el problema de la trascendencia —papel que no *puede* haber perdido— para dejar la metafísica “a su suerte”, porque la suerte, en el *asunto* del pensar, no corre únicamente de su lado.

Como se ha dicho, el asunto es el del límite, el de cómo se establece. La *de-limitación* de una metafísica como onto-teología es el hilo conductor de dicho asunto: “[...] *l'établissement des limites d'une métaphysique fait partie intégrante de sa constitution*”³⁵⁴. El juego entre ídolo e icono muestra que la posición del límite —o mejor: su *hermenéutica*— no es indiferente: puede desarrollarse en una *infinitud* de posiciones provocada por la propia *finitud* reflexiva o puede apuntar, desde la misma finitud, a una *re-scisión*, a una apertura, de la reflexión.

2. DIALÉCTICA DEL LÍMITE E ICÓNICA DE LA DISTANCIA

En su *Fenomenología del espíritu de Hegel*, Heidegger contrapone una concepción del ser desde la lógica, en la que el ser es *infinitud* en el sentido del “estar-puesto en la proposición especulativa”³⁵⁵ —en cuanto reflexión de la cópula que obra *hacia* el absoluto como último límite—, con una *exégesis* del ser según el tiempo, donde el ser es *finitud* en cuanto

³⁵¹ Tal sería el caso de la inversión del platonismo (Nietzsche), la *destrucción* de la historia de la ontología (Heidegger) y la *deconstrucción* del sentido (Derrida): “[...] *elles s'exercent donc avec une invisible violence, puisqu'elles ne dépassent la métaphysique qu'en l'achevant* [acabándola, pero también “rematándola”] *et s'y substituant*” (MARION, *Prisme métaphysique*, p. 377).

³⁵² Cf. MARION, *Dieu sans l'être*, cap. VIII. *Vid. supra*, nota 165.

³⁵³ Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 377-378. “*Pascal met la métaphysique en demeure de reconnaître sa demeure propre* [...]” (MARION, *Prisme métaphysique*, p. 369).

³⁵⁴ MARION, *Prisme métaphysique*, p. 376.

³⁵⁵ HEIDEGGER, *Fenomenología del espíritu*, p. 145 (GA 32: 145).

“horizonte del tiempo extático”³⁵⁶. Algo similar ocurre con la confesión de fe en el enunciado “Jesús (es) Señor”, con el que Marion despliega dos alternativas. Por un lado, una lógica dialéctica —basada en la proposición especulativa hegeliana— entre sujeto y predicado, en la que el sujeto halla en el predicado su momento de manifestación en tanto que el predicado encuentra en el sujeto la esencia de la suya³⁵⁷. Por otro, la asunción de la proposición bajo la forma de la *alabanza*, según la cual el enunciado sólo es posible cuando la *distancia* lo toma y lo profiere, inaugurando el lugar tanto para el enunciado como para el enunciante³⁵⁸. En el primer caso, la remisión *infinita* entre sujeto y predicado *pro-sigue* sin ruptura, más aún cuando se toma el enunciado como un *performativo*, engullendo en sí al hablante como agente³⁵⁹ y redoblando la remisión; en el segundo, la finitud, en su condición de tal, remite a una *apertura* cismática, *extática*, a una distancia jamás reintegrable. Quizá pueda ensayarse una *ilustración* de ambos movimientos, en los que se ponen en juego dos modos de interpretar la trascendencia.

La trascendencia como *reapropiación* se efectuaría en una *dialéctica del límite*: dialéctica fundamentada en y constituida a partir de un límite *inmediato*, que jamás se resuelve sino que continúa *ilimitadamente*, haciendo *virar* sobre sí —sobre el eje del límite— la *mención* trascendente. Dialéctica *del* límite: dialéctica *sobre* el límite, que trata (d)el límite; pero también dialéctica que *pertenece* al límite, que se construye con él y en base a él.

El episodio sobre Descartes ha dado buena muestra de esta dialéctica. El límite entre conocimiento e incomprendibilidad³⁶⁰, entendida ésta como la reserva *infinita* para el avance de aquél, funciona según lo descrito. El hecho de que la incomprendibilidad marque una *instauración* (de las verdades eternas, del código, de la finitud...) pone de manifiesto la *irrupción* del límite como fundamento. El ego, además, experimenta el infinito precisamente en el contraste entre su finitud y la infinitud de Dios, contraste —límite— a partir del cual se *idea* el infinito mismo³⁶¹. El propio estatuto cuasi-fundamental del *ego* presupone la ocupación y la tarea de y en el límite³⁶²: el *ego*, como fundamento, se sostiene en virtud de la función referencial que va de las *cogitationes* a la *cogitatio* y, de ésta, a la unidad *auto-reflexiva* del *ego*; en todo el proceso, desde la multiplicidad a la unidad en dirección a la

³⁵⁶ *Loc. cit.* En la página anterior Heidegger ha comparado la ontología a una “ontocronía” derivada de *Ser y tiempo*.

³⁵⁷ Cf. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 267.

³⁵⁸ Cf. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 271-274.

³⁵⁹ Cf. MARION, *Dieu sans l'être*, p. 263-266.

³⁶⁰ Cf. MARION, *Théologie blanche*, pp. 279-ss.

³⁶¹ Cf. MARION, *Théologie blanche*, pp. 404-ss.

³⁶² Cf. MARION, *Théologie blanche*, pp. 392-396.

presencia a sí del cogito, la reflexión necesita del enfrentar-se del límite. El paso del dominio de la *cogitatio* al de la *causa*, determinante para la doble onto-teología que Marion aprecia en Descartes, consiste en el mismo *pasar* del límite, transponiendo la *causa* de noción primera del entendimiento a condición trascendental de lo creado; esta transferencia ilustra de nuevo la aparición de lo incomprensible, como *potencia* divina creadora³⁶³. La yuxtaposición entre univocidad formal y equivocidad óptica, que está presente en los conceptos de causa o de substancia³⁶⁴, no es más que el reflejo de la necesidad *imperiosa* del límite en cuanto separación *remitente*.

La onto-teología parece sostenerse en la dialéctica descrita y, a la vez, alimentarse de ella, de manera que la misma esencia de la metafísica depende de la función del límite así señalada. La constitución onto-teológica desvelada por Heidegger la hace explícita, *agotando* la referencia mutua entre el ente en cuanto tal y el ente supremo. La tematización que, a partir de la misma cuestión onto-teológica, lleva a cabo Marion de la oposición entre finito e infinito se despliega, en el interior de la cuestión, según los mismos parámetros. Ambos recorridos llevan la dialéctica del límite *al límite*, hasta un punto en el que no es posible afrontarla si no es de forma oblicua, recorriendo las *marcas* de la metafísica para poder suscitar aquello que queda fuera de ella³⁶⁵. Cuando, en virtud de dicha *inclinación* interpretativa, el límite deja de operar de manera dialéctica, se abre la *icónica de la distancia*.

Esta *icónica* fuerza el sustantivo necesariamente, pues no depende de sí para manifestarse —no *subsiste* por sí misma— ni debe confundirse con la *iconología* o la *iconografía*. Puede proveer un catálogo de *figuras* de la distancia³⁶⁶, que la tratan y la muestran *señalándola*, permitiendo que haga *señas*; pero, sobre todo, es producida por la distancia, acatando necesariamente el *distanciar-se* de la distancia³⁶⁷. Conforme a esta icónica, la negatividad de

³⁶³ Cf. MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 116-118.

³⁶⁴ *Vid. supra*, cap. IV, sección 2.3.

³⁶⁵ Del mismo modo, lo divino no puede presentarse directamente. Ello provocaría la muerte de los ídolos, pero también la *locura* del hombre. Lo divino sólo puede presentarse de manera paradójica, siempre a través de la distancia (del Hijo). Esta puede ser una de las conclusiones de *L'Idole et la distance*, que se extiende al pensamiento de Descartes: “[...] *si les noms cartésiens [de] Dieu s’organisent en un complexe confus de contradictions, ce n’est pas que Descartes ait manqué de puissance ou de rigueur conceptuelles; c’est au contraire parce qu’il a osé affronter la contradiction qu’impose nécessairement au fini l’accès à l’infini avançant sur lui —et dont peut-être seul un certain affolement conceptuel peut témoigner sans indignité. Devant Dieu, révérentiellement, et l’un des rares sans doute parmi les métaphysiques, Descartes se tient caché —il ne se dissimule pas, ni ne dérobe, mais cache sa face devant celle de l’infini —larvatus pro Deo*” (MARION, *Prisme métaphysique*, pp. 291-292).

³⁶⁶ Tal como, en la alabanza del Areopagita, se produce una *explosión* de nombres a causa de la inadecuación de toda determinación. Cf. MARION, *L'Idole et la distance*, p. 234; asimismo, MARION, *Dieu sans l’être*, pp. 114-115.

³⁶⁷ El doble genitivo, al igual que en la dialéctica *del* límite, está presente: *icónica de la distancia*.

lo infinito se descubre como no-dialéctica, sino *en* su trascendencia. La negación de lo *no*-finito supera su impulso idolátrico —negación categórica: lo que *no* es— sin negar aquello de lo que trata³⁶⁸. Se asemeja al labrado de una figura: la talla —la negación— despeja el material bruto y visible para que la forma —lo invisible— se dé a ver en una visibilidad presente sólo en el material tallado, pues la forma en sí jamás se hace visible. Negación y afirmación se relacionan en una tensión no-dialéctica, sino *cuasi*-estética³⁶⁹: la negación no destruye la afirmación, sino que la *restaura*. La negación, lejos de negar según la *insuficiencia* de lo negado, niega a la medida del *exceso* de la trascendencia; medida que no proviene de un último horizonte trascendental ni de un suplemento *fundamental*, sino del *desistir* a distancia del propio trascender:

*Comme elle prétend transgresser ce qui nous constitue dans et comme un monde, la transcendance devient, rigoureusement, l'impensable: ni passage à la limite, ni négation de la négation, ni infini achevé en soi, etc.; mais cet au-delà de la limite qui révoque limite et au-delà pour le dire. Impensable, que toute expression, même seulement mentale, manque: la parole qui s'écrit ici et la pensée qui pense à l'instant ne peuvent ni se taire, ni poursuivre. Le silence défectueux ment autant que la parole dévidée, le blanc laissé dans le texte offusque autant que le texte, et le texte plein reste aussi creux que le vide d'un blanc.*³⁷⁰

En la indecisión del silencio, dialéctica e icónica se diferencian de manera inestable, pasando de una a la otra a poco que se las *mencione*. Por ello, el movimiento positivo de la distancia, absolutamente previo en su desistir, que *pre-para* para la recepción del don es del todo ambiguo: el propio retomar, desde fuera, la dialéctica —el *viraje* heideggeriano— da lugar a la distancia de la icónica. Sólo atendiendo a esta ambivalencia limítrofe, puede descubrirse la interpretación como *viático*: la provisión para el recorrido de una distancia inabordable, más allá del límite postrero³⁷¹. La tradición en cuanto escritura —*Escrituras* o historia de la metafísica como onto-teología, tanto da— constituye, así, el don listo para ser

³⁶⁸ “La négation déblaie et souligne une silhouette, loin d'ouvrir sur le vide” (MARION, *L'Idole et la distance*, p. 192). En lo que sigue, se tienen en cuenta de manera implícita algunas de las observaciones de Marion acerca de la llamada “teología negativa”. Cf. *loc. cit.*

³⁶⁹ No es posible la *Aufhebung* aquí: “Pour que la relève puisse ici opérer, il faudrait qu'elle exhibe les titres justifiant sa prétention à, non seulement rendre raison du jeu entre affirmation et négation, mais surtout de son dépassement” (MARION, *L'Idole et la distance*, p. 194). Vuelve a ser discutible que la “superación” hegeliana funcione tal y como lo describe Marion, que pasa por alto, explícitamente, la cuestión del “infinito malo” al no poderse “juzgar” lo infinito. Es evidente que vuelve a asistirse, en este punto, al salto de la metafísica a la teología. Cf. *loc. cit.* Más allá de esto, el planteamiento es útil para lo que aquí se está intentando tratar.

³⁷⁰ MARION, *L'Idole et la distance*, p. 198.

³⁷¹ Acerca de la interpretación como *eucaristía*, cf. MARION, *L'Idole et la distance*, pp. 167-169.

*traicionado y abandonado*³⁷² en el gesto de su recepción, al decir sobre él la última —y primera— palabra: (es) *historia*. A riesgo de abusar del cruzado, la hermenéutica debería decirse como ~~*historia*~~, insistentemente, huyendo siempre de sí misma, hasta confundirse con ella.

³⁷² En francés, *déserté*; *desertar* de una tradición *desierta*.

VI. CONCLUSIÓN

Con lo escrito en las páginas anteriores se ha pretendido enlazar la recepción del concepto de onto-teología por parte de Marion con el problema de la trascendencia. Para ello, ha sido necesario presentar en el contexto heideggeriano el concepto citado y poner de relieve cómo éste no supone tan sólo una tesis historiográfica, sino que apunta a la puesta en cuestión de la misma trascendencia, más aún cuando no puede sostenerse ningún horizonte trascendental (en el sentido kantiano) sin que éste sea trascendido. La asunción de esta problemática, tal y como se da en el pensamiento de Marion, no consiste en una simple repetición, sino que aquello que en Heidegger representa la señal de un nuevo *pensar* es reinterpretado como lugar propicio para la teología; así debe entenderse la propuesta del francés de una “teología no onto-teológica”³⁷³.

La dinámica interpretativa de la que, a partir de la onto-teología, se ve impregnada la historia de la metafísica no representa en sí misma una novedad respecto del planteamiento de Heidegger: *leer* la onto-teología, entregarse a la hermenéutica de la metafísica tras su *culminación*, es ya dejar *entrever* aquello que no puede ser integrado en dicha lectura, pues no se trata ya de hacer historia —sea o no “de la filosofía”— sino de *pensarla*. Este paso *al* límite que se efectúa en el pensar deviene *herramienta* hermenéutica en el quehacer de Marion, herramienta cuyas limitaciones más se ponen de manifiesto cuanto más se utiliza; motivo, éste, por el cual se utiliza con mayor insistencia. Así, todo pensador metafísico, al ahondar en la constitución onto-teológica de su pensamiento, resalta los límites de tal constitución; ocurre de igual manera con el esquema onto-teológico *impuesto* sobre un pensador. El caso de Descartes es paradigmático: el redoblamiento de la onto-teología que en él se produce es consecuencia del propio *uso* del *criterio* onto-teológico. La diferencia interna de la onto-teología, redoblándose, se *exterioriza*, abriendo un *entre* que se multiplica: *cogitatio* y *causa*, voluntad e infinito; diferencia y distancia, donación (*Ereignis, es gibt*) y don. Por esta razón, cabe afirmar que las investigaciones que lleva a cabo Marion sobre el autor del *Discurso del método* son del todo coherentes con el conjunto de las obras

³⁷³ *Vid. supra*, nota 148.

“teológicas” que las acompañan durante el mismo período de producción.

Las figuras de la trascendencia ofrecidas al final del escrito no constituyen dos modelos exclusivos y sin relación: uno es convertible en el otro, pues basta señalarlo para dar cabida a su opuesto; que esta convertibilidad, a su vez, caiga en la *dialéctica* o en la *icónica* parece del todo adecuado a la inestabilidad que ambas persiguen ilustrar. Con ellas, se ha intentado mostrar dos modos de trascendencia y el vínculo entre ellos —su *desconocida raíz común*—, intento para nada ajeno a los diferentes pensadores aquí considerados.

Aun quedando apuntada en cierta medida, la confrontación entre el proyecto de Heidegger y el de Marion debe dejarse para más adelante. El interés de esta cuestión no surge del mero “debate de ideas”. Su fecundidad se acrecienta cuando es tomada en vistas a *dis-cernir* lo indiscernible (en cuanto tal): reflexividad, época, trascendencia... *limite*. Este trabajo ha intentado introducirse en esa labor de discernimiento. ¿Se tratará, más allá de este inicio, de dar paso a una “escatología profética”³⁷⁴? ¿Será posible detenerse a las puertas del *ἀποκάλυψις*, manteniéndose al margen, *en* el margen? ¿Acaso la *re-velación* no precisa de un contenerse, de un abstenerse? Esta contención, que hace de la hermenéutica una *liturgia*³⁷⁵, no puede experimentarse mejor que dejándose instruir por aquellos que ya han *pasado* (por) la experiencia³⁷⁶.

³⁷⁴ Levinas opone a esta escatología una “ontología de la guerra”. En este sentido, gran parte de lo que está en juego —en Levinas, en Heidegger, en Marion— afecta al ámbito en el que es posible cualquier idea de dominio o de poder y que también concierne al poder *discursivo*. Allí donde todo poder *desiste* —lo profético—, ningún *plus* de evidencia es ofrecido a los juicios filosóficos. Cf. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, pp. 48-49.

³⁷⁵ “No es poco entrever y sentir la hermenéutica, con todas sus audacias, como vida religiosa y liturgia” (LEVINAS, *Ética e infinito*, Madrid: A. Machado, 2008, p. 25)

³⁷⁶ “*Nous avons voulu nous laisser instruire de la distance par ceux qui la rendent pensable*” (MARION, *L’Idole et la distance*, p. 14).

BIBLIOGRAFÍA

- ALQUIÉ, F., “Descartes et l’ontologie négative”, *Revue internationale de Philosophie*, 12, 1950, pp. 153-159.
- ARBOLEDA-MORA, C., “Dionisio Areopagita y el giro teológico de la fenomenología”, *Pensamiento y Cultura*, vol. 13, nº 2, 2010, pp. 181-193.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo, Madrid: Gredos, 1994
- AUBENQUE, P., *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, trad. Jesús M. Ayuso, Madrid: Encuentro, 2012. [*Faut-il déconstruire la métaphysique?* (2009).]
- AUBENQUE, P., “Les origines de la doctrine de l’analogie de l’être. Sur l’histoire d’un contresens”, *Les Études philosophiques*, 1, 1978, pp. 3-12.
- DELEUZE, G., *Crítica y clínica*, trad. Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 2009. [*Critique et clinique* (1993).]
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. V. Peña, Oviedo: KRK, 2005. [*Meditationes de prima Philosophia* (1641).]
- DESCARTES, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. J. M. Navarro Cordón, Madrid: Alianza, 2003. [*Regulæ ad directionem ingenii* (1701).]
- DESCARTES, R., *Discurso del método*, trad. R. Frondizi, Madrid: Alianza, 1999. [*Discours de la méthode* (1637).]
- DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía*, trad. Guillermo Quintás, Madrid: Alianza, 1995. [*Principia philosophiæ* (1644).]
- DESCARTES, R., *El mundo. Tratado de la luz*, ed. bilingüe Salvio Turró, Barcelona: Anthropos, 1989. [*Le monde. Traité de la lumière* (1677).]
- DESCARTES, R., *Œuvres*, ed. C. Adam y P. Tannery, París: J. VRIN, 1973-1978.
- GRILMALDI, “La dialectique du fini et de l’infini dans la philosophie de Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1969, pp. 21-54.
- GRONDIN, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder, 2008. [*L’herméneutique* (2006).]
- HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica. Volumen I. La lógica objetiva*, trad. Félix Duque, Madrid: Abada, 2011. [*Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik* (1812 / 1813).]
- HEIDEGGER, M., *Principios metafísicos de la lógica*, trad. Juan J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2009. [*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1978).]
- HEIDEGGER, M., *Tiempo y ser* (4ª ed.), trad. Manuel Garrido, José L. Molinuevo y Félix Duque, Madrid: Tecnos, 2009. [*Zur Sache des Denkens* (1969).]
- HEIDEGGER, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (3ª ed.), trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza, 2008. [*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (1982).]
- HEIDEGGER, M., *Hitos* (1ª reed.), trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2007. [*Wegmarken* (1976).]
- HEIDEGGER, M., *Aportes a la filosofía: acerca del evento* (2ª ed.), trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires: Biblos, 2006. [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989).]
- HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, trad. Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde, Madrid: Alianza, 2006. [*Hegels Phänomenologie Geistes* (1980).]
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, trad. Juan L. Vermal, Barcelona: Destino, 2005. [*Nietzsche* (1961).]
- HEIDEGGER, M., “Seminario de Zähringen”, trad. Oscar Lorca, *A Parte Rei: Revista*

- electrónica de Filosofía*, 37, 2005 <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf>> [consulta: 21 junio 2013].
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, trad. Jorge E. Rivera, Madrid: Trotta, 2003. [*Sein und Zeit* (1927).]
- HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos* (2ª ed.), trad. Eustaquio Barjau, Barcelona: Serbal, 2001. [*Vorträge und Aufsätze* (1954)]
- HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 1998. [*Holzwege* (1950)]
- HEIDEGGER, M., *La proposición del fundamento*, trad. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Barcelona: Serbal, 1991. [*Der Satz vom Grund* (1957).]
- HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia = Identität und Differenz*, ed. bilingüe Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona: Anthropos, 1988. [*Identität und Differenz* (1957).]
- HORNER, R. *Jean-Luc Marion. A Theo-logical introduction*, Burlington: Ashgate, 2005.
- JARAN, F., “L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale”, *Philosophie*, 91, 2006, pp. 37-62.
- JARAN, F., “Heidegger et la constitution onto-théologique de la métaphysique cartésienne”, *Heidegger Studies*, 19, 2003, pp. 65-80.
- JÜNGER, E.; HEIDEGGER, M., *Acerca del nihilismo. Ernst Jünger: Sobre la línea. Martin Heidegger: Hacia la pregunta del ser*, trad. José L. Molinuevo, Barcelona: Paidós, 1994. [*Über die Linie* (1950); *Zur Seinsfrage* (1955).]
- KANT, I., *Crítica de la razón pura* (16ª ed.), trad. Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1999. [*Kritik der reinen Vernunft* (1781)^A (1787)^B.]
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, trad. Daniel E. Guilloit, Salamanca: Sígueme, 2006. [*Totalité et infini* (1961).]
- LEVINAS, E., *Ética e infinito* (3ª ed.), trad. Jesús M. Ayuso, Madrid: A. Machado, 2008. [*Éthique et infini* (1982).]
- LEYTE, A., *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2005.
- MARION, J.-L., *Dieu sans l'être* (3ª ed.), París: PUF, 2010. [1982.] [Trad. al cast.: *Dios sin el ser*, trad. D. Barreto González, J. Bassas Vila y Carlos E. Restrepo, Pontevedra: Ellago, 2010.]
- MARION, J.-L., “Les limites de la phénoménalité”, en MABILLE, B. (comp.), *Ce peu d'espace d'autour. Six essais sur la métaphysique et ses limites*, Chatou: La Transparence, 2010, pp. 11-30.
- MARION, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes* (2ª ed.), París: PUF, 2009. [1981.]
- MARION, J.-L., *Prolegómenos à la charité* (3ª ed.), París: La Différence, 2007. [1986.] [Trad. al cast.: *Prolegómenos a la caridad*, trad. Carlos Díaz, Madrid: Caparrós, 1993.]
- MARION, J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (2ª ed.), París: PUF, 2004. [1986.]
- MARION, J.-L., *Sur l'ontologie grise de Descartes* (4ª ed.), París: J. VRIN, 2000. [1975.] [Trad. al cast.: *Sobre la ontología gris de Descartes*, trad. A. García Mayo, Madrid: Escolar y Mayo, 2008.]
- MARION, J.-L., “Quelques règles en l'histoire de la philosophie”, *Les Études philosophiques*, 4, 1999, pp. 495-510.
- MARION, J.-L., “The Other First Philosophy and the Question of Givenness”, *Critical Inquiry*, vol. 25, nº 4, 1999, pp. 784-800. [“L'autre philosophie première et la question de la donation”, en *Philosophie 17: Le statut contemporain de la philosophie première*, París: Beauchesne, 1996, pp. 29-50.]
- MARION, J.-L., “Le paradigme cartésien de la métaphysique”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, nº. 3, 1997, pp. 785-791.

- MARION, J.-L., "Le concept de métaphysique selon Mersenne", *Les Études philosophiques*, 1/2, 1994, pp. 129-143.
- MARION, J.-L., "Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology", trad. Thomas A. Carlson, *Critical Inquiry*, 20, 1994, pp. 572-591. ["Métaphysique et phénoménologie: Une relève pour la théologie, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, vol. 94, n° 3, 1993: 189-206.]
- MARION, J.-L., "Cartesian metaphysics and the role of simple natures", en COTTINGHAM (ed.), *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 115-139.
- MARION, J.-L., "Différence ontologique ou question de l'être? Un indécidé de 'Sein und Zeit'", *Tijdschrift voor Filosofie*, 4, 1987, pp. 602-645.
- MARION, J.-L., "L'ego et le *Dasein*: Heidegger et la 'destruction' de Descartes dans *Sein und Zeit*", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1987, pp. 25-53.
- MARION, J.-L., "La fin de la fin de la métaphysique", *Laval théologique et philosophique*, vol. 42, n° 1, 1986, pp. 23-33.
- MARION, J.-L., *L'Idole et la distance*, Paris: Grasset, 1977. [Trad. al cast.: *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille, Salamanca: Sígueme, 1999.]
- MARION, J.-L., "De la divinisation à la domination: Étude sur la sémantique de *capable/capax* chez Descartes", *Revue Philosophique de Louvain*, t. 73, n° 18, 1975, pp. 263-293.
- ØHRSTRØM, P.; SCHÄRFE, H.; UCKELMAN, S., "Jacob Lorhard's Ontology: A 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles", en EKLUND, P.; HAEMMERLE, O. (eds.): *Conceptual Structures: Knowledge Visualization and Reasoning. 16th International Conference on Conceptual Structures, ICCS 2008 Toulouse, France, July 7-11, 2008 Proceedings*, Berlín: Springer, 2008, pp. 74-87.
- PASCAL, B., *Obras*, trad. C. R. de Dampierre, Madrid: Alfaguara, 1981.
- PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Félix Duque, Madrid: Alianza, 1986. [*Der Denkweg Martin Heideggers* (1963).]
- RESTREPO, C. E., "La superación teológica de la metafísica", *Cuestiones teológicas*, vol. 38, n° 89, 2011, pp. 35-56.
- RESTREPO, C. E., "El 'giro teológico' de la fenomenología: Introducción al debate", *Pensamiento y Cultura*, vol. 13, n° 2, 2010, pp. 115-126.
- RESTREPO, C. E., "La 'muerte de Dios' y la cuestión teológica. Aproximaciones a la obra de Jean-Luc Marion", *Eidos*, 8, 2008, pp. 182-194.
- VASILIU, A., "Lo visible, la imagen y el icono en los comienzos de la era cristiana", en VELMANS, T. (dir.), *El mundo del icono desde los orígenes hasta la caída de Bizancio*, trad. S. Fernández, Madrid: San Pablo, 2003, pp. 209-222. [*Il viaggio dell'icona dalle origini alla caduta di Bisanzio* (2002).]
- WAHL, J., *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris: Descartes & Cie, 1994.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, ed. bilingüe Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid: Alianza, 1999. [*Logisch-Philosophische Abhandlung* (1921).]

