

NI GILSON NI MARION; O BIEN, GILSON Y MARION

Sobre el primer nombre de Dios y el testimonio de Buenaventura

NEITHER GILSON, NOR MARION; OR, GILSON AND MARION

On the First Name of God and Bonaventure's Testimony

Agustina María Lombardi¹ (Austral / ANCBA-CONICET)

alombardi@austral.edu.ar

Buenos Aires, Argentina

Recibido: 05/2018.

Aprobado: 10/2018.

Resumen:

Para Buenaventura hay dos modos posibles para contemplar la naturaleza divina: uno que, apoyándose en el Antiguo Testamento y siguiendo a Moisés, sostiene que el primer nombre de Dios es el Ser, y otro que, apoyándose en el Nuevo Testamento y siguiendo nada menos que a Cristo, afirma que el primer nombre de Dios es el Bien. Siguiendo estos dos modos posibles para contemplar la naturaleza divina descritos por Buenaventura, mi objetivo es analizar comparativamente las posturas metafísica y teológica de Étienne Gilson y Jean-Luc Marion. Mi hipótesis es que es necesario dejar de lado conflictos aparentes, para reconocer que en Dios ningún nombre agota su divinidad. En primer lugar, presentaré la crítica que hace Marion a la interpretación de Gilson de la filosofía medieval como una metafísica del Éxodo. En segundo lugar, comentaré la lectura que realiza Marion del Pseudo-Dionisio en tanto que una alternativa a la metafísica del Éxodo de Gilson, centrándome casi exclusivamente en su obra *Dios sin el Ser*. Finalmente, haré un meta-análisis de las propuestas de Gilson y Marion para sostener mi hipótesis.

¹ Profesora de Filosofía (UCA, Argentina), MSt in Modern Theology (Oxford, Reino Unido), Becaria Doctoral (ANCBA-CONICET). Profesora de Introducción a la Filosofía, Filosofía, e Historia de las Ideas Filosóficas en la Facultad de Ciencias Biomédicas de la Universidad Austral.

Palabras clave: ÉTIENNE GILSON - JEAN-LUC MARION –
BUENAVENTURA - DIOS SIN SER - METAFÍSICA DEL ÉXODO

Abstract:

According to Bonaventure there are two ways for contemplating the divine nature: the first, based upon the Old Testament following Moses, holds that God's first name is Being, and the second, based on the New Testament and following Christ, affirms that the God's first name is the Good. Following these two ways for contemplating the divine nature, my goal in this paper is to compare and analyse Gilson's and Marion's metaphysical and theological perspectives respectively. My hypothesis is that it is necessary to avoid apparent conflicts, to recognise that there is no name that could embrace God's full divine nature. In the first place, I will present Marion's critique to Gilson's interpretation of medieval philosophy as metaphysics of Exodus. In the second place, I will comment on the reading that Marion makes of Pseudo-Dionysius as an alternative to Gilson's metaphysics of Exodus, mostly following Marion's *God Without Being*. Finally, I will offer a meta-analysis of both their proposals to hold my own hypothesis.

Keywords: ÉTIENNE GILSON - JEAN-LUC MARION – BONAVENTURE -
GOD WITHOUT BEING - METAPHYSICS OF EXODUS

I. Introducción

¿Es el Ser el primero y más excelso de los nombres divinos? De acuerdo con Tomás de Aquino y la tradición neo-tomista ejemplificada durante buena parte del siglo veinte por Étienne Gilson, sí lo es. Sin embargo, no hay que olvidarla tradición cristiana de tinte más neoplatónico para la cual es el Bien y no el Ser el principal de los nombres divinos, comenzada por el Pseudo-Dionisio Areopagita y que puede encontrar un representante actual en el pensamiento de Jean-Luc Marion. A lo largo de la historia del cristianismo no han faltado quienes, como Buenaventura, han intentado reconciliar estas dos formas de comprensión de la naturaleza divina. En efecto, para Buenaventura hay dos modos posibles para

contemplarla: uno que, apoyándose en el Antiguo Testamento y siguiendo a Moisés, sostiene que el primer nombre de Dios es el Ser, y otro que, apoyándose en el Nuevo Testamento y siguiendo nada menos que a Cristo, afirma que el primer nombre de Dios es el Bien.

Siguiendo los dos modos posibles para contemplar la naturaleza divina descritos por Buenaventura, mi objetivo es analizar comparativamente mediante técnicas de análisis conceptual y la utilización de métodos historiográficos y hermenéuticos, las posturas metafísica y teológica de Gilson y Marion. Mi hipótesis es que es necesario dejar de lado conflictos aparentes, para reconocer que en Dios ningún nombre agota su divinidad. En primer lugar, presentaré la crítica que hace Jean-Luc Marion a la interpretación de Étienne Gilson de la filosofía medieval como una metafísica del Éxodo. En segundo lugar, comentaré la lectura que realiza Marion del Pseudo-Dionisio en tanto que una alternativa a la metafísica del Éxodo de Gilson, centrándome casi exclusivamente en su obra *Dios sin el Ser*. Finalmente, haré un meta-análisis de las propuestas de Gilson y Marion para sostener mi hipótesis. Presentaré un texto del *Itinerarium* de Buenaventura, para quien no parece haber un conflicto de supremacía del ser o del bien y en el que logra integrar una metafísica del ser con una metafísica que busca ubicar a Dios más allá del ser.

II. Gilson vs. Marion: la crítica de Jean-Luc Marion a la metafísica del Éxodo

Sostiene Gilson en el tercer capítulo de su *Espíritu de la Filosofía Medieval* que Tomás de Aquino, apoyándose en Éxodo 3, 14, afirma que entre todos los nombres divinos, 'Ser' es el que más se corresponde con la esencia divina. De aquí surge la famosa tesis gilsoniana de la 'metafísica del Éxodo', para la cual toda la filosofía cristiana medieval tiene como piedra angular el afamado pasaje del Éxodo donde Dios se revela a Moisés como Ser, אהיה אשר אהיה (*'èhyèh 'asher 'èhyèh*). Hay un solo Dios, y este Dios es Ser, he ahí el corazón de toda filosofía cristiana, que paradójicamente no surge de ninguna tesis metafísica sino de Dios mismo en cuanto que se auto-revela:

Ni una palabra de metafísica, pero Dios ha hablado, la causa se entiende, y el Éxodo es el que sienta el principio del cual quedará suspendida en lo sucesivo toda la filosofía religiosa. A partir de este momento queda entendido de una vez por todas que el ser es el nombre propio de Dios y que, según la palabra de San Efrén repetida más tarde por San Buenaventura, ese nombre designa su esencia misma.²

De acuerdo con Gilson, y siguiendo a Tomás de Aquino, el hecho de que el principal nombre de Dios sea el Ser quiere decir que en Dios, a diferencia de las creaturas, su existencia se identifica con su esencia, que la esencia de Dios es su mismo existir. Dios es el *Summum esse subsistens*.

Igual de conocida es la tesis opuesta de Jean-Luc Marion, quien paradójicamente ocupara la Cátedra Étienne Gilson de metafísica en el Instituto Católico de París. La crítica de Marion a la metafísica del ser se comprende a la luz de la dialéctica entre el ídolo y el icono, dos modos diversos de señalar o referir a lo divino, dos modos diversos de aprehender o recibir a lo divino. El ídolo es aquello que es visto, aquello que se presenta a la mirada del hombre, fascinándola y cautivándola para que la mirada lo adueñe. Es aquello que obliga a la mirada a detenerse, a paralizarse frente al primer visible debido a la inmensidad de su esplendor. Primer visible que se aparece como luminoso y atractivo, que satisface a la mirada, la desborda, la satura y encandila. Pero, sostiene Marion, es la mirada la que hace al ídolo, la que lo crea. Así, el ídolo es “la imagen que el *Dasein* se hace de lo divino y, de este modo, no tanto Dios sino, más realmente, figura de lo divino”.³ Sin embargo, el ídolo no es una ilusión, sino que muestra lo que ve, marca una experiencia genuina de lo divino. Una experiencia que pertenece al *Dasein* y que es medida por él. Es por eso que el ídolo actúa como un espejo invisible, reflejando la imagen de la mirada, la imagen de su propósito, de su meta. Este propósito u objetivo de la mirada queda agotado en el ídolo. En consecuencia, lo divino se mide mediante el alcance de la mirada humana, que siempre es particular: “el ídolo consigna lo divino a la medida de una mirada humana”.⁴ Y así, el ídolo nunca alcanza a lo divino y siempre termina en una auto-idolatría. Una de las formas posibles de idolatría consiste en el ídolo conceptual: el concepto actúa como un ídolo, nombra a Dios, lo define, y al definirlo “lo mide según la dimensión de esa

² GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Emecé, 1952, p. 57.

³ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, Vilaboa, Ellago Ediciones, 2010, p. 53.

⁴ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 33.

dominación”.⁵ El discurso humano que determina a Dios. Así, para Marion, los conceptos metafísicos funcionan como ídolos: son signo de una realidad que la mente comprende de acuerdo a su propia capacidad. Por lo tanto fijan, determinan lo divino de acuerdo a su propia dimensión:

Pero semejante captación no se mide tanto por la amplitud de lo divino como por el alcance de una *capacitas* que sólo fija lo divino en un concepto, éste o aquel, en el momento en que una concepción de lo divino la colma y, en consecuencia, la apacigua, la detiene, la paraliza.⁶

Ante esta captación de lo divino, el pensamiento queda paralizado, y forma así al ídolo conceptual, es decir, un concepto idolátrico de ‘Dios’⁷, donde finalmente lo que se juzga no es a Dios, sino al pensamiento mismo que ha formado esa imagen de lo divino de acuerdo a su mención.

En contraste con el ídolo, el icono no es el resultado de una visión, sino que la provoca, la convoca. No es visto, sino que aparece a la mirada. El icono permite a lo visible ser saturado poco a poco por lo invisible, pero permaneciendo por siempre invisible. La mirada nunca se detiene cuando mira al icono, va de lo visible a lo invisible y así hasta el infinito. En el icono, la mirada ya no pertenece al hombre, sino al icono mismo, es lo divino, es decir lo invisible, que, intencionalmente, se vuelca al hombre. Por lo tanto, es la mirada de lo invisible en persona⁸ la que tiene como objetivo al hombre: “si el hombre posibilita el ídolo con su mirada, en la contemplación reverente del icono, al contrario, la mirada de lo invisible, en persona, mienta al hombre”.⁹ En consecuencia, se invierte el movimiento. Ya no es la mirada del hombre la que se detiene frente a lo visible, sino lo invisible que se vuelve visible al hombre, derramándose: “el icono se abre en un rostro que mira nuestras miradas para convocarlas a su profundidad”,¹⁰ que las convoca no para ser visto al modo del ídolo, sino venerado. El icono no puede ser aprehendido, no puede ser medido: su revelación ofrece un abismo que los ojos del hombre nunca pueden terminar de abarcar. De acuerdo con Marion, puede haber conceptos que median al icono. Pero estos conceptos deben renunciar a

⁵ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 53.

⁶ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 35.

⁷ Mediante el concepto metafísico, Dios se transforma en ‘Dios’ (con comillas). Dios con comillas va a indicar al Dios idolátrico.

⁸ Marion prefiere hablar de lo divino en términos de *ὑπόστασις* en vez de *οὐσία*, término que jamás puede agotar lo divino.

⁹ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 39.

¹⁰ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, 40.

comprender lo incomprensible. Deben intentar recibirlo en su propia desmesura, deben reflejar la profundidad infinita, la infinita distancia entre el hombre y lo invisible.

A la luz de esta dialéctica ídolo/ícono, entonces, se comprende la crítica que realiza Marion a la metafísica del Éxodo, por representar una forma de idolatría. En efecto, la idolatría conceptual tiene su lugar en la metafísica. Aquí, Marion sigue a Heidegger cuando este afirma que el pensamiento idolátrico de 'Dios' se desarrolla plenamente en la modernidad con el concepto de *causa sui*, especialmente con Descartes, Spinoza, Leibniz y Hegel. La metafísica desarrolla una aprehensión de la trascendencia de Dios en cuanto a causa, eficiencia y fundamento último, y de este modo implica una captación limitada de lo divino ya que se apoya en una experiencia particular del *Dasein*. Sumada a esta idolatría, Marion habla de un segundo tipo de idolatría, que consiste en hablar de Dios en términos de Ser, idolatría que pretende ofrecernos una dimensión, un espacio teórico donde Dios puede ser pensado. En el pensamiento del Ser en cuanto Ser, "todo acceso a algo como 'Dios' deberá, por el hecho mismo de esa mención del Ser como tal, determinarlo de antemano como un ente".¹¹ Si 'Dios' es, sostiene Marion, sin duda tiene que ser un ente. Y esta precomprensión de 'Dios' como ente agota por adelantado la cuestión de 'Dios': decide de antemano que "todo 'Dios' posible, presente o ausente, de una u otra manera, tiene que ser".¹² Sin embargo, de acuerdo con Marion esto no necesariamente debe ser así. Es posible pensar a Dios sin ningún tipo de condición, sin pretender describirlo o determinarlo en cuanto ente, en cuanto Ser, que es lo mismo que determinarlo en cuanto perteneciente a este mundo.

Es más, continúa Marion, el aclamado pasaje de Éxodo 3, 14, sobre el cual Gilson había construido su 'metafísica del Éxodo', no parece legitimar ninguna identidad entre Dios y el Ser. Dicho pasaje, para Marion, está lejos de afirmar algo acerca de Dios, está lejos de determinarlo: "El Ser no dice nada de Dios que Dios no pueda recusar de inmediato. El Ser, incluso y especialmente en Éxodo 3, 14, no dice nada de Dios; o no dice nada determinante sobre Él".¹³ Para confirmar dicha

¹¹ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, 75. Marion parece confundir la distinción medieval entre *ens/esse*.

¹² MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 76.

¹³ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 77.

afirmación y demostrar que la metafísica del Éxodo de Gilson no puede justificarse desde las Sagradas Escrituras, Marion propone cuatro argumentos. En primer lugar, sostiene que la fórmula en hebreo אהיה אשר אהיה (*'èhyèh 'asher 'èhyèh*) puede entenderse de dos modos,¹⁴ ya sea positivamente: “Yo soy el que es” (por excelencia), ya sea negativamente: “Yo soy quien soy”, donde justamente hay un rechazo a explicitar de qué ser se trata y por ende una negación de la posibilidad y legitimidad de afirmar algo acerca de Dios. En segundo lugar, sigue Marion, aún suponiendo que se trata de un enunciado positivo, queda por establecer bajo qué formulación entenderla, es decir, si bajo el hebreo (formulación que posee el verbo *hâyâh* que está lejos de introducir una noción de ‘ser’), el griego (que sustituye el verbo por un participio que puede ser tomado como un adjetivo o un nombre) o el latín (que sigue con las modificaciones impuestas por el griego). En tercer lugar, sostiene que los Padres griegos, si bien se apoyan en Éxodo 3, 14 para afirmar uno de los nombres de Dios, jamás concluyen que el nombre Ser se identifica con la misma esencia divina. Finalmente, Marion argumenta que aún sorteándose todas las dificultades anteriores, quedaría por establecer si el nombre de Ser antecede a cualquier otro nombre divino. En última instancia, ¿acaso Juan no afirma que ‘ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν’ (*‘ô theos agape estin’*) (I Juan 4, 8)? Concluye Marion: “Suponiendo que Éxodo 3, 14 ofrezca uno de los nombres divinos, todavía quedaría por determinar si se trata del primero”.¹⁵ El asunto está en que “ninguna exégesis, ningún hecho filológico, ninguna indagación objetiva podría llevar a cabo este paso ni llegar a justificarlo”.¹⁶ Lo único que resta, entonces, es tomar una decisión teológica.

Frente a la metafísica del Éxodo, Marion sugiere pensar a Dios sin ningún tipo de condición impuesta por el sujeto, es decir, pensar a Dios sin Ser, ya que Ser no tiene nada que decir acerca de Dios. El Ser no puede determinar lo que Dios es. Dios es lo impensable que excede lo que nosotros podamos o no podamos pensar acerca de Él. Es por eso que Marion propone hablar de Dios como Dios [tachado]:

¿El nombre de Dios [tachado], cruzado porque se crucifica, depende del Ser? No hablamos de <Dios> en general, o pensado a partir

¹⁴ Marion presenta este mismo análisis en *El Ídolo y la Distancia*, donde sostiene que no necesariamente debe haber una contradicción entre ambas traducciones. Cfr. MARION, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 143.

¹⁵ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 115.

¹⁶ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 115.

de lo divino y, por tanto, de la Cuaternidad; hablamos del Dios [tachado] tachado con una cruz, puesto que se revela por medio de su crucifixión, el Dios [tachado] revelado por, en y como Cristo; o, dicho de otro modo, el Dios [tachado] de una teología rigurosamente *cristiana*.¹⁷

Ahora bien, tachar el nombre de Dios no significa que Dios desaparece como concepto, sino que la impensabilidad de Dios satura nuestro pensamiento acerca de Él:

lo impensable sólo entra en el campo de nuestro pensamiento haciéndose impensable por exceso, es decir, sometiendo a crítica nuestro mismo pensamiento: tachar a Dios [tachado], de hecho, indica y recuerda que Dios [tachado] tacha nuestro pensamiento porque lo satura.¹⁸

Dios no se nos revela como Ser, sino como Don, como Amor puro y desbordante.

Para Marion, entonces, la teología debe abandonar el horizonte idolátrico de la denominada metafísica del Éxodo, que entiende a Dios dentro de los límites del ser: “para lograr un pensamiento no idolátrico de Dios, que libere a ‘Dios’ de las comillas desligando su aprehensión de las condiciones postuladas por la onto-teología, sería necesario pensar a Dios fuera de la metafísica”.¹⁹ Para Marion, la teología debe revelar a Dios icónicamente, es decir, en cuanto que se auto-revela como amor desbordante, excesivo. Así, la teología necesita de nuevos conceptos, por ejemplo don, donación, exceso, icono, rostro, para comprender la realidad divina. Es decir, una filosofía y una teología de Dios sin ser; una teología que se apoya en la revelación, en la auto-revelación de Dios como don, como exceso. En la siguiente sección analizaré esta propuesta de Marion de un Dios sin Ser, que se inspira en la teología del Pseudo-Dionisio.

¹⁷ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 112. En última instancia, pareciera que detrás de este conflicto planteado por Marion está el eterno enfrentamiento entre el Dios de los filósofos y el Dios del creyente, la sabiduría de los griegos y la sabiduría de Dios. De ahí la importancia de la figura del Pseudo-Dionisio para Marion, ya que, como sostiene el teólogo Johannes Zachhuber, es Dionisio quien, siguiendo a San Pablo en el discurso a los atenienses, representa un modo de hablar de Dios distinto al discurso metafísico de los filósofos: “for Marion Dionysius’ writing is above all an attempt to execute St Paul’s intimation of a discourse alternative to the philosophy of his time”. ZACHUBBER, Johannes, *Jean-Luc Marion and the Tradition of Negative Theology*, p. 5, accedido el 19/02/2018, http://www.academia.edu/3074278/Jean-Luc_Marion_and_the_Tradition_of_Negative_Theology.

¹⁸ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 78.

¹⁹ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 59.

III. El Pseudo-Dionisio de Marion como alternativa a la metafísica del Éxodo de Gilson

En la sección anterior presenté la crítica que realiza Marion a la tesis gilsoniana de la metafísica del Éxodo. Esboqué que la propuesta de Marion consiste en dejar de pensar a Dios dentro de las limitaciones idolátricas del ser, para pensarlo como amor desbordante. Ahora bien, en su reflexión acerca de Dios como *ἀγάπη*, Marion nos transporta a un espacio de reflexión pre-moderno, el espacio del debate acerca de los nombres divinos. En efecto, en el trasfondo de su análisis se encuentra la cuestión de la preeminencia del ser sobre el bien, o del bien sobre el ser. Mientras que Marion ubica a Tomás de Aquino²⁰ dentro de la primera opción, sitúa a Dionisio Areopagita en la segunda.²¹ De aquí se entiende que Marion proponga reconstruir la teología del Pseudo-Dionisio como alternativa a una metafísica del Éxodo y a toda visión idolátrica de Dios.

²⁰ Escapa a los objetivos de este trabajo presentar el análisis que hace Marion sobre la metafísica de Tomás de Aquino. Sólo haré dos breves menciones acerca de dos temas que se relacionan con este trabajo: la identificación de Dios con el Ser por parte del Aquinate y el comentario de Tomás de Aquino a la supremacía del Bien en Pseudo-Dionisio. En primer lugar, que la postura de Marion cambió con los años respecto de este tema, es decir, cuando salió la primera edición de *Dios sin el Ser*, Marion no dudó en sostener que Tomás cometió el error de apoyar su metafísica en Éxodo 3, 14 y en establecer el Ser como nombre principal de la esencia divina. Sin embargo, años más adelante matizó esta crítica al incluir un último capítulo en *Dios sin el ser* (Cfr. MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, pp. 267-310), donde sostiene que si bien piensa a Dios como *esse*, Tomás no encadena a Dios ni al Ser ni a la metafísica. Para este tema ver también OCAMPO, Fernanda, "La onto-teo-logía y el 'caso' Tomás de Aquino, en la interpretación de Jean-Luc Marion", en ROGGERO, Jorge (ed.), *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y la teología*, Buenos Aires, SB, 2017, pp. 117-132, y MORROW, Derek, "Aquinas, Marion, Analogy and 'Esse': A Phenomenology of Divine Names?", *International Philosophical Quarterly*, 46:1(181), 2006, pp. 25-42. En segundo lugar, que Marion analiza el contraste entre la metafísica del Ser de Tomás de Aquino con la de Dionisio y la lectura que hace Tomás del Pseudo-Dionisio en *Dios sin el ser*, pp. 120-125. Aquí, Marion sostiene que de acuerdo con Tomás, la primacía del Bien sobre el Ser para Dionisio radica en que el bien añade la consideración de Dios como causa final a la de causa eficiente, siendo esta interpretación una reducción para Marion. Sumado a esto, dice Marion que para Tomás el *ens* prevalece al bien dado que es lo primero que se aparece al intelecto humano, lo primero que aprehendemos, y de este modo el intelecto lo condiciona, define al *ens* de acuerdo a su propia concepción. Así, "desde el momento en que el *ens*, referido de este modo a Dios [tachado], se engendra no solamente *in conceptione intellectus*, sino también *in imaginatione intellectus*" (MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 124), es decir, en la facultad de generar imágenes, o sea ídolos, difícilmente pueda escapar de una idolatría. En definitiva, "sólo con santo Tomás el Dios [tachado] revelado en Jesucristo bajo el nombre de caridad se ve obligado a entrar en el rol de lo divino de la metafísica, asumiendo *esse/ens* como su nombre propio" (MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 125).

²¹ Cfr. GRASSI, Martín, "Del Dios del que (no) se puede hablar: lo idolátrico y lo icónico en Jean-Luc Marion", *Nuevo Pensamiento*, V:5, 2015, p. 43. Zachubber sostiene que es en Dionisio donde Marion encuentra una crítica a la metafísica, y que por eso retoma la tradición cristiana de la teología negativa o apofática. Escapa al objetivo de nuestro trabajo analizar si la lectura que hace Marion del Pseudo-Dionisio es la correcta. Para este tema, dirigirse a ZACHUBBER, Johannes,

En la *Teología Mística*, Dionisio explica las diferencias entre la vía de afirmación y la de negación en nuestros intentos para hablar acerca de la naturaleza divina. Mientras que la vía de afirmación-catafática consiste en la posibilidad de nombrar lo divino mediante sus atributos, la negativa-apofática consiste en negar de Dios los mismos atributos, eliminando todo discurso y llegando al silencio. Dionisio sostiene haber desarrollado la vía afirmativa en *Los nombres divinos*, ya que los atributos de Dios forman parte de la vía de afirmación. Es en esta obra donde el Pseudo-Dionisio afirma que el Bien es el nombre que prefieren los teólogos para nombrar a Dios. Dios es el Bien del que proceden todas las cosas y al que todas las cosas tienden: “todo principio, toda conservación, todo fin, todo cuanto existe procede del Bien-Hermosura (...) todas las cosas deben desear, anhelar, y amar al Bien-Hermosura”,²² incluso las que no son. En la reconstrucción que hace Marion del pensamiento del Pseudo-Dionisio subyacen elementos de estas dos vías de acceso a lo divino de la teología del Areopagita: en primer lugar, la preeminencia del Bien sobre el Ser cuando se trata de establecer los nombres divinos al sostener que Dios es ἀγάπη; en segundo lugar, la teología negativa como modo de acceso a lo divino al culminar con la negación que lleva al silencio, silencio que nos unirá con lo divino.²³ Mi objetivo en esta sección es

Jean-Luc Marion and the Tradition of Negative Theology, quien cree que hay problemas innegables en la reconstrucción que hace Marion del pensamiento de Dionisio. En efecto, la teología negativa tiene en Marion dos aspectos sucesivos, dice: en primer lugar implica un discurso negativo, una crítica a cualquier tipo de idolatría, incluyendo, sobre todo, la designación de conceptos a Dios. Este camino lleva al silencio. En segundo lugar, implica la proclamación, que brota del silencio. De acuerdo con Zachubber, este segundo paso no está presente en la teología del Pseudo-Dionisio. Sin embargo, no duda en afirmar el valor de la interpretación de Marion, ya que “his intuition of a critical dimension in Patristic use of apophatic discourse is much closer to historical truth than certain text book accounts would suggest” (ZACHUBBER, Johannes, *Jean-Luc Marion and the Tradition of Negative Theology*, p. 11). Lo que entiende Zachubber por ‘dimensión crítica’ en el uso del discurso apofático por parte de los Padres es a aquel rechazo a la utilización de atributos y conceptos aplicados a Dios en el discurso filosófico y teológico.

²² DIONISIO, “Los Nombres de Dios”, en DIONISIO, *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Martin-Lunas, Teodoro (ed.), Madrid, BAC, 1995, IV, 708A.

²³ Zachubber sostiene que uno de los problemas en la interpretación que hace Marion de Dionisio es afirmar que la vía de afirmación es seguida por la vía de negación y esta luego es superada por la proclamación, otra forma de afirmación, mientras que para Dionisio no hay una vía que sea superior a la otra: “He presents the two kinds of discourse, kataphatic and apophatic, as two equally valid and equally necessary ways of talking and writing about God without giving an indication as to whether one necessarily comes before or after the other” (ZACHUBBER, Johannes, *Jean-Luc Marion and the Tradition of Negative Theology*, p. 12). En efecto, para Dionisio hay una complementariedad entre ambos modos de dirigirse a Dios. Si bien es más propia a Dios la vía negativa, ya que es más exacto decir lo que Dios no es que lo que es, las dos vías se complementan y no se contradicen entre sí: “siendo Causa de todos los seres, habrá que atribuírsele todo cuanto se diga del ser, porque es supraesencial a todos. Esto no quiere decir que la negación contradiga a las afirmaciones, sino que por sí misma aquella Causa trasciende y es supraesencial a todas las cosas,

exponer ambos elementos como parte de la alternativa que presenta Marion a una metafísica del Éxodo.²⁴

En referencia a la supremacía del Bien-Amor sobre el Ser en el pensamiento de Marion, este autor sostiene que de acuerdo con Dionisio Dios [tachado] está más allá del Ser, por lo que hay una primacía de la bondad con respecto al ser cuando se trata de establecer los nombres divinos. Dios [tachado] es anterior a todo, incluso al ser, cita Marion a Dionisio:

No es un aspecto del ser; el ser una faceta de Él. No está contenido en el ser, sino que Él contiene al ser. Él es la eternidad del ser, origen y medida del ser. Él es anterior a la esencia, a la existencia y a la eternidad. Él es la fuente creadora, el medio y fin de todas las cosas.²⁵

Dios [tachado] es lo requerido por todas las cosas, es αἰτία (*aitía*), de Él provienen tanto todas las cosas, los entes, como el ser mismo. Y Dios [tachado] puede proveer de ser a los entes porque no sólo precede a estos entes, sino que precede al ser mismo: “la preeminencia del ser respecto a los entes remite ella misma a la preeminencia del don respecto al ser, y, finalmente, de aquél que otorga el don respecto al ser”.²⁶ Así, el ser es dispensado en cuanto don por la αἰτία, es una donación de aquel que está más allá del ser. Y el nombre que Dios [tachado] recibe en la *alabanza*²⁷ (y cabe resaltar esta palabra) es el de bondad: “el bien que

anterior y superior a las privaciones, pues está más allá de cualquier afirmación o negación” (DIONISIO, “Teología Mística”, en DIONISIO, *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, 1000A 2). Teodoro Martin-Lunas confirma la complementariedad entre ambas vías al comentar la cita superior diciendo: “se concluye de estas líneas que no se dice vía de negación en oposición a vía de afirmación. Ambas se definen en relación a Dios” (MARTIN-LUNAS, Teodoro (ed.), *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, p. 372, nota al pie del editor).

²⁴ En el presente trabajo me centraré en el análisis que hace Marion sobre la teología de los nombres divinos de Dionisio en *Dios sin Ser*, su principal obra, pero el primer encuentro que tiene Marion con el Pseudo-Dionisio se halla en *El ídolo y la distancia*, §§13-16. A su vez, Cfr. MARION, Jean-Luc, “In the Name: How to Avoid Speaking of Negative Theology”, en CAPUTO, J. D. y SCANLON, M. J. (eds.), *God, the Gift and Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, pp. 20-42 para un análisis acerca de las semejanzas entre la teología negativa y una metafísica de la presencia.

²⁵ DIONISIO, *Los Nombres de Dios*, V, 8, 824A.

²⁶ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 117.

²⁷ Para Marion, es la *alabanza* el único lenguaje apropiado para exaltar la distancia con el Requerido (lo Divino), y sólo en el reconocimiento de la distancia con Dios puede darse un encuentro verdadero: “Desde el punto de vista del Requerido, el anonimato y la polinomia se conjugan como los dos bordes de la misma distancia. Los requirientes tienen que hablar un lenguaje que capte esta equivalencia de fondo, y así la respete. Se trata, claramente, de alabar”. MARION, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia*, p. 178. Anonimato y polinomia, es decir: de Dios puede decirse al mismo tiempo que no tiene nombre, que es el Anónimo, y que tiene muchos nombres. Dios es “El que no tiene nombre”, ausencia de nombre que se debe al exceso de significación respecto a los enunciados, pero a la vez es Aquel que es nombrado con múltiples nombres. Dice Dionisio: “Al que tiene muchos

da y se da de hecho. La nominación última retrocede desde el ser hasta la bondad, cuya denominación abre un campo propiamente incondicionado al Requerido”.²⁸ En efecto, Marion resalta que decir que Dios [tachado] es bondad, y no ser, implica abrir un campo de indeterminismo cuando se trata de la naturaleza divina. Es por este indeterminismo, por este no poder conocer y abarcar la naturaleza divina, que Dionisio, sostiene Marion, no pretende sostener que el Bien constituye el primer nombre divino, el más propio, sino que “en la aprehensión de la bondad se deriva la dimensión en la cual deja de valer la posibilidad misma de un enunciado categórico sobre Dios [tachado]”.²⁹ Así, en esta imposibilidad de establecer un enunciado categórico sobre Dios [tachado], lo único que resta es alabar. Y alabar implica establecer la distancia: “la distancia no solicita ni tolera que la colmemos, sino que la recorramos en una alabanza infinita que se nutre de la imposibilidad, o mejor, de la inconveniencia de la categoría”.³⁰ Y de este modo la bondad suprime cualquier posibilidad de establecer un ídolo conceptual.

Ahora bien, para alabar a Dios [tachado] en tanto bello y bueno, no es necesario, dice Marion siguiendo a Dionisio, que quien alaba posea el ser, puesto que justamente el no tener ninguna perfección, incluso la perfección óptica, instaura en quien alaba un deseo radical de perfección. Así, Dionisio transgrede completamente el límite del ser, ya que también el no-ser (el no-ser absoluto y no la materia sin forma, como quisieron leerlo algunos comentaristas incluyendo a Tomás de Aquino) participa del bien: “me atrevería a decir que aquello que no es participa también de la Hermosura y del Bien, porque es bueno y hermoso dirigirse al Bien supraesencial por vía de negación”.³¹

De este modo, Marion contrapone a la ontología, y con ello a la metafísica del Éxodo, con el discurso de alabanza que abre Dionisio:

La ontología concierne al ente, y, si atañe al no-ente, es con vistas a comprenderlo en y como ente posible. En cambio, el discurso de alabanza se lleva a cabo en pleno derecho con el no-ente como tal, puesto

motivos y nombres de alabanza le llama Inefable y Sin Nombre”. DIONISIO, *Los Nombres de Dios*, VII, 1 865C.

²⁸ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 117.

²⁹ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p.118.

³⁰ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p.118.

³¹ DIONISIO, *Los Nombres de Dios*, IV, 7, 704B. Marion también cita los pasajes IV 3, 697A y IV, 10, 705D-708A, donde también se refleja esta idea.

que su misma imperfección radical ofrece el impulso del deseo con vistas a la bondad.³²

La clave está, para Marion, en que la revelación bíblica no habla del ser como los filósofos lo entienden, es decir, no tiene en cuenta ni la diferencia ontológica ni la ciencia del ser. Marion va a analizar puntualmente tres pasajes bíblicos: Romanos 4:17, Corintios 1:28 y Lucas 15:12-32 (la parábola del hijo pródigo), donde la palabra griega εἶναι (ser) se utiliza con un significado completamente distinto al otorgado por los griegos.³³ En efecto, en Romanos 4:17, San Pablo dice que Dios da vida a los muertos y llama a los no-seres, seres. De acuerdo con Marion, mientras que para Aristóteles el paso del no-ser al ser era imposible, San Pablo está siendo indiferente a esta distinción llamando 'seres' a los 'no-seres'. Por otro lado, en Corintios 1:28, San Pablo muestra esta indiferencia en una doble dirección: desde el no-ser al ser, y desde el ser al no-ser. San Pablo llama 'seres' a los 'no-seres', mostrando que la palabra no pertenece al dominio de la diferencia ontológica. Finalmente, mediante un análisis de la parábola del hijo pródigo, Marion contrapone la mirada idolátrica y posesiva de los hijos a la mirada icónica y desinteresada del padre, que ve los bienes como un don, un don que, sólo en una segunda instancia, da el ser. Este don debe entenderse propiamente como un dar donde quien da y quien recibe se relacionan, sin dejar de haber una distancia infinita e irreductible, una desproporción, entre ambos. El dador no va a pertenecer al Ser, ya que el ser pertenece al otro lado de la distancia. Este dador es nada más y nada menos que Dios [tachado], ἀγάπη, amor. Por definición, Dios no es conocido, sino que se da a sí mismo. Dios es amor, Dios es don que se da a sí mismo. Dios ama sin condiciones, sin necesidad de alguien que reciba ese amor. Su interlocutor sólo tiene que aceptar ese amor sin intentar poseer y abarcarlo con su mirada, fijarlo y representarlo idolátricamente.

En última instancia, el principal objetivo de Marion es resaltar la absoluta libertad de Dios con respecto a cualquier tipo de determinación. Esto significa que, mientras que los seres (las creaturas), primero deben ser a fin de vivir y poseer determinaciones, Dios, siguiendo al apóstol Juan (1Jn 4, 8) es primariamente

³² MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 119.

³³ Para un análisis exhaustivo sobre estos pasajes, ver MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, pp. 130-147.

amor,³⁴ y esto significa que ama antes de ser. De este modo, Marion desafía la premisa metafísica de que Dios debe ser antes que nada: “¿Qué nombre, qué concepto y qué signo podemos entonces practicar? Sólo uno, sin duda el amor, o como se lo quiera llamar, tal y como propone San Juan - <Dios [es] *agapè*> (I Juan 4, 8)”.³⁵ Sólo este concepto es capaz de librar (al menos algún día) a Dios de la segunda idolatría, es decir, de pensar a Dios [tachado] como Ser:

La segunda idolatría sólo podría superarse dejando entonces que Dios se piense a partir de su pura y única exigencia. Semejante exigencia rebasa el límite de un concepto – incluso el de la metafísica en su onto-teo-logía, pero también el límite de cualquier otra condición – incluso la del ser concebido en la diferencia ontológica. Dios sólo puede darse a pensar sin idolatría a partir de sí mismo: darse a pensar como amor, así pues, como don; darse a pensar como un pensamiento del don.³⁶

Ahora bien, ¿qué implica pensar a Dios como amor? Por lo pronto, implica dos rasgos decisivos: por un lado, que el amor ama sin condición ni restricción; por el otro, que impide que la mirada se fije en un primer visible, que se paralice sobre un espejo invisible. Analicemos brevemente ambos rasgos. En primer lugar, Marion sostiene que lo propio del amor es darse, darse sin condición, incluso a pesar de que no haya ningún interlocutor que lo reciba. Por lo que si Dios es amor, “ninguna condición puede ya restringir su iniciativa, su amplitud ni su éxtasis”.³⁷ Y el hombre no puede intentar ubicar a Dios dentro de una morada, como pretende hacer la metafísica del ser, sino que lo que debe hacer es aceptar el amor, o al menos no eludirlo. En segundo lugar, el amor no pretende comprender, y se da a sí mismo transgrediendo constantemente los límites de su propio don “hasta transponerse fuera de sí. Consecuencia: esta transferencia del amor fuera de sí mismo, sin fin ni límite, impide de entrada la fijación en una respuesta, en una representación, en un ídolo”.³⁸ En definitiva, el hombre que recibe el don debe devolverlo, y este devolver no implica hablar, sino actuar. Sólo en una segunda instancia renacerá el discurso,

³⁴ Al afirmar que el principal nombre divino es Amor en vez de Ser, Marion no duda en sostener que dicha confrontación condice con la de ‘bien’ y ‘ser’. Esto se debería a que el bien inspira y nutre al amor, y que el mismo Dionisio, en *Los nombres divinos* IV, 7, identifica el Bien con la Belleza y el Amor: “Los teólogos alaban y ensalzan este Bien. Lo llaman Hermoso, Hermosura, Amor, Amado. Le dan cualquier otro nombre divino que convenga a esta fuente de amor y plenitud de gracia”. De este modo, cada vez que Dionisio hable del Bien, Marion va a reemplazarlo por el Amor.

³⁵ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 79.

³⁶ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 81.

³⁷ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 79.

³⁸ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 80.

pero como una alabanza. Y sino, tocará callar, por respeto a Aquel que se nos revela. Finalmente y como sostiene el mismo Dionisio, es en el silencio donde estamos unidos completamente con el inefable:

cuanto más alto volamos, menos palabras necesitamos, porque lo inteligible se presenta cada vez más simplificado. Por tanto, ahora, a medida que nos adentramos en aquella Oscuridad que el entendimiento no puede comprender, llegamos a quedarnos no sólo cortos en palabras. Más aún, en perfecto silencio y sin pensar en nada.³⁹

Y justamente aquí encontramos la segunda gran influencia del Pseudo-Dionisio en la propuesta de Marion, el camino de lo apofático. Callar, por respeto a Aquel que se nos revela. Junto con Dionisio, la crítica de fondo de Marion es contra aquellos que piensan que “con su razón pueden conocer a aquel que ‘puso su tienda en las tinieblas’”,⁴⁰ a “Aquel que está más allá de todo ser”,⁴¹ “renunciando todo lo que pueda la mente concebir, abismado totalmente en lo que no percibe ni comprende, se abandona por completo en aquel que está más allá de todo ser”.⁴² De este modo, para Marion la vía afirmativa da lugar a la negativa en un camino ascendente hacia lo divino, pero que no culmina en el silencio, sino que da un paso más hacia la alabanza.

En definitiva, para Marion, el único modo de acceso a lo divino que nos lleva a una unión con Él implica abandonar cualquier intento de conocimiento para *alabar* a aquel que está más allá de toda visión: “porque esta es la visión y conocimiento verdaderos: alabar sobrenaturalmente al Supraesencial renunciando a todas las cosas”.⁴³

IV. Ni Gilson ni Marion; o bien, Gilson y Marion

En esta última sección voy a ofrecer un meta-análisis del conflicto Gilson/Marion, o Dios con Ser/Dios sin Ser, del que traté en las secciones anteriores, conflicto en el que subyacen a su vez dos sub-conflictos, a saber: 1) la intención de cada pensador al proponer una metafísica del Éxodo y una teología de

³⁹ DIONISIO, *Teología Mística*, III, 1033B.

⁴⁰ DIONISIO, *Teología Mística*, I, 2, 1000A.

⁴¹ DIONISIO, *Teología Mística*, I, 3, 1000C.

⁴² DIONISIO, *Teología Mística*, I, 3, 1000C.

⁴³ DIONISIO, *Teología Mística*, II, 1025A.

Dios sin Ser respectivamente; 2) la supremacía del Ser o del Bien cuando se trata de la naturaleza divina. Es por esto que voy a ofrecer dos líneas distintas de reflexión, con la intención de resolver estos aparentes conflictos, mostrando que en el fondo no es necesario optar por una u otra opción.⁴⁴ En primer lugar, mostraré cómo, a mi entender, hay más semejanzas que diferencias en la intención última de Gilson y de Marion. En segundo lugar, presentaré un texto del *Itinerario* de Buenaventura que tiene la curiosidad de haber sido citado tanto por Gilson como por Marion. Mostraré cómo ambos filósofos se quedan sólo con un aspecto en su interpretación del texto del franciscano medieval, para quien no parece haber un conflicto de supremacía del ser o del bien. De ahí que me parezca importante la necesidad de rescatar elementos de las propuestas de ambos pensadores, pero marcando sus limitaciones, es decir, ni Gilson ni Marion, o Gilson y Marion.

En primer lugar quisiera mostrar cómo, pese a sostener tesis opuestas, la intención de fondo tanto de Gilson como de Marion es la misma, a saber, resaltar la indeterminación y la imposibilidad de toda determinación de Dios por parte del hombre. Como mostré en la primer sección, Marion critica a la metafísica del Éxodo por ser una forma de idolatría que pretende ofrecernos una dimensión, un espacio teórico donde Dios puede ser pensado y determinado, agotando por adelantado la cuestión de 'Dios'. Para Marion, sin embargo, Dios [tachado] debe ser concebido sin ningún tipo de condición, sin pretender describirlo o determinarlo en cuanto Ser. Es posible llevar a cabo la libertad absoluta de Dios con respecto a todas las determinaciones. Marion encuentra la solución siguiendo los pasos del Pseudo-Dionisio y afirmando que Dios es ἀγάπη. Esto significa que mientras que todos los seres, incluidos los seres humanos, tienen que ser primero para luego vivir y tener determinaciones, Dios es amor, y esto significa que ama antes de ser. De este modo, Marion desafía la premisa metafísica de que Dios, antes que cualquier otra cosa, debe ser.

Ahora bien, cuando uno lee el tercer capítulo del *Espíritu de la filosofía medieval* de Gilson, nota que, contrapuesto a la crítica de Marion a la metafísica del Éxodo, lo que busca Gilson al afirmar que el principal nombre de Dios es Ser, es justamente evitar cualquier tipo de determinación de la naturaleza divina. En efecto,

⁴⁴ Con esto no quiero insinuar que no haya un verdadero conflicto irreconciliable de fondo entre Marion y Gilson, que consiste en la concepción y el papel otorgado a la metafísica por ambos pensadores, pero este tema escapa a los objetivos de este trabajo.

para Gilson, que el nombre de Dios sea 'ser' significa que Dios está más allá de cualquier tipo de determinación, más allá de cualquier concepto que podamos tener o forjarnos de Él: "el verdadero nombre de Dios es *ser*, porque ese nombre no significa ninguna forma determinada –*non significat formam aliquam*".⁴⁵ Y justamente porque no podemos determinar a Dios de ningún modo, es que no podamos identificar a Dios con el concepto o la idea que podamos tener de Él:

Dios no nos invita a plantearlo como un concepto, ni siquiera como un ser cuyo contenido sería el de un concepto. Más allá de todas las imágenes sensibles y de todas las determinaciones conceptuales, Dios se asienta como el acto absoluto del ser en su pura actualidad.⁴⁶

Nuestro concepto de Dios es un mero análogo falible de la realidad que sobrepasa en cada dirección. Dios escapa cualquier concepto que podamos tener de Él. Y sigue Gilson, unas páginas más adelante, explorando hasta sus últimas consecuencias esta misma idea, expresándolo de un modo que se asemeja sobremanera a la propuesta de Marion, y que sigue, también, con la línea del Pseudo-Dionisio:

el Ser divino desafía más que nunca la estrechez de nuestros conceptos. No hay una sola de las nociones de que disponemos que no cruja, en cierto modo, cuando intentamos aplicársela. Toda denominación es limitación; ahora bien: Dios está más allá de toda limitación, luego está más allá de toda denominación, por alta que sea. En otros términos: una expresión adecuada de Dios sería Dios: por eso cuando la teología cristiana asienta una, no asienta más que una, que es el Verbo; pero nuestros verbos, por más amplios y extensivos que sean, no dicen sino una parte de lo que no tiene partes y se esfuerzan por hacer entrar en una esencia lo que, según la palabra de Dionisio, es supraesencial. Aun las ideas divinas no expresan a Dios sino quatenus, como otras tantas participaciones posibles, por consiguiente parciales y limitadas, de lo que no participa nada y excede todo límite.⁴⁷

En conclusión, parecería que el principal interés de ambos autores es resaltar la indeterminación y la imposibilidad de toda determinación de Dios por parte del hombre, en su intento por amoldar y fijar su comprensión de la naturaleza divina de acuerdo a su propia capacidad, y de este modo limitándola o domesticándola de acuerdo a la medida de su propia razón. En última instancia,

⁴⁵ GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 65.

⁴⁶ GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 60.

⁴⁷ GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, pp. 63-64.

tanto para Gilson como para Marion hay una distancia infinita entre el Creador y la más excelsa de sus creaturas. Por lo tanto, el primero de los conflictos desaparece.

Un pasaje del *Itinerario* de Buenaventura que tiene la curiosidad de haber sido citado tanto por Gilson como por Marion, me servirá como pie para remarcar mi hipótesis, es decir, que es necesario dejar de lado conflictos aparentes, para reconocer que en Dios ningún nombre agota su divinidad. Ambos filósofos toman sólo un aspecto en su interpretación del texto del franciscano, por lo que no aprecian por completo la riqueza de la propuesta de Buenaventura, quien no parece encontrar un conflicto de supremacía entre el Ser y el Bien. Al presentar el pensamiento de Buenaventura con respecto a la primacía de los nombres divinos, Gilson sostiene que para Buenaventura el ser es el primer nombre de Dios y el principal de su esencia, mientras que el bien es el segundo nombre de Dios, el que le sigue en importancia. Dada esta interpretación del texto de Buenaventura, Gilson, en el artículo *L' Être et Dieu*,⁴⁸ sólo se detiene a analizar el nombre de Ser, dejando de lado el Bien, y con ello, la tradición del Pseudo-Dionisio.⁴⁹ Es que en última instancia, es en la meditación de Dios-Ser que presenta Buenaventura en *Itinerario V* donde se encontrarán todos los atributos del Dios cristiano, que provienen del Antiguo Testamento y que siguen con la tradición griega comenzada por Parménides:

Pourtant, l'implication mutuelle rien de sa rigueur des propriétés fondamentales de l'être ne en devenant celle des attributs principaux du Dieu chrétien *unum horum necessario infert aliud*. En effet, parce que Dieu est purement est absolument premier parce que premier, il est par soi esse donc éternel parce que par soi et éternel, donc non par autrui, il est absolument simple parce que simple, donc libre de toute potentialité, il est suprêmement acte, donc suprêmement parfait, bref suprêmement un.⁵⁰

⁴⁸ El análisis completo que hace Gilson sobre el nombre de Ser de Dios de acuerdo al capítulo V del *Itinerario* de Buenaventura puede verse en GILSON, Étienne, "L' Être et Dieu", *Revue Thomiste* LXX:62, 1962, pp. 196-199. Pero también hace una mención de este mismo tema en *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 57.

⁴⁹ Para un breve análisis y crítica de la tesis de Gilson de la filosofía medieval como filosofía cristiana que uniformemente sostiene la supremacía del ser por sobre el bien, ver AERSTEN, Jan A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2003, pp. 15-21, quien sostiene que "la interpretación de Gilson sitúa realmente a Dionisio el Areopagita fuera de la tradición del pensamiento cristiano" (AERSTEN, Jan A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, p. 19), siendo esto evidentemente desacertado.

⁵⁰ GILSON, Étienne, "L' Être et Dieu", p. 199.

En una interpretación opuesta del mismo texto de Buenaventura, Marion coloca al franciscano junto con Dionisio en la balanza del Bien por sobre el Ser y enfrentándose a Tomás de Aquino: “para san Buenaventura, la última instancia que permite una contemplación de Dios [tachado] reside en la bondad, mientras que el *ens/esse* sólo ofrece el penúltimo escalón de la elevación decible”.⁵¹ A pesar de que el Bien no es el nombre propio de Dios [tachado] para Buenaventura, ya que por sobre el Bien se encuentra la *fiat*, por el cual el cristiano se deja reapropiar por Dios [tachado], el Bien no deja de estar por sobre el Ser. Por este motivo, Marion despecha la consideración que hace Buenaventura del Ser como el nombre esencial de Dios.

Ahora bien, como afirma Gilson, Buenaventura, en su *Itinerario*, sostiene que el ser es el nombre principal de la esencia de Dios, de donde puede deducirse las notas esenciales de su naturaleza: su unidad, simplicidad, eternidad, perfección, etc. Sin embargo, lo que Gilson no dice es que así como ‘Ser’ es el principal nombre de la esencia divina, para Buenaventura ‘Bien’ es el nombre principal de la Trinidad. Y en este sentido, tanto Gilson como Marion dejan de lado un aspecto esencial en el camino que hace Buenaventura para llegar a la contemplación divina. En efecto, para el franciscano hay dos modos o niveles para contemplar a Dios, uno que gira en torno a las cosas que son esenciales a Dios y otro que gira en torno a las cosas que son esenciales a su persona.⁵² Uno que, apoyándose en el Antiguo Testamento y siguiendo a Moisés, sostiene que el primer nombre de Dios es el Ser, y otro que, apoyándose en el Nuevo Testamento y siguiendo nada menos que a Cristo, afirma que el primer nombre de Dios es el Bien. Mientras que Juan Damasceno sigue el legado de Moisés, continúa Buenaventura, Dionisio sigue el de Cristo:

Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod qui est primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum bonum, dicens, hoc esse primum nomen Dei. Primum spectat potissime ad vetus testamentum, quod maxime praedicat divinae essentiae unitatem; unde dictum est Moysi: Ego sum qui sum; secundum ad novum, quod determinat personarum pluralitatem, baptizando in nomine

⁵¹ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 116.

⁵² “per quae intelligimus duos modos seu gradus contemplandi Dei invisibilia et aeterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum”. Buenaventura, *Journey of the Mind into God*, 5, 1, https://la.wikisource.org/wiki/Itinerarium_mentis_in_Deum, accedido el 10/12/2017.

Patris et Filii et Spiritus sancti. Ideo magister noster Christus, volens adolescentem, qui servaverat Legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen bonitatis Deo principaliter et praecise attribuit. Nemo, inquit, bonus nisi solus Deus. Damascenus igitur sequens Moysen dicit, quod qui est primum nomen Dei; Dionysius sequens Christum dicit, quod bonum est primum nomen Dei.⁵³

Para Buenaventura no hay un conflicto o una rivalidad entre ambas formas de comprender la naturaleza divina. De la misma forma en que el Antiguo y el Nuevo Testamento se complementan,⁵⁴ tanto el Ser como el Bien son nombres divinos que resaltan aspectos distintos de la naturaleza divina, de una naturaleza divina que no se deja abarcar por completo ni comprender por la mirada humana. Así, en su *Itinerario*, Buenaventura integra una metafísica del ser con una metafísica que busca ubicar a Dios más allá del ser, uniendo dos grandes tradiciones del pensamiento cristiano y reconciliando estas dos formas de comprensión de la naturaleza divina.

Es cierto, como sostiene Gilson, que Dios se nos revela como Ser en Éxodo 3,14, como también es cierto, como sostiene Marion, que se nos revela como Amor en I Juan 4, 8, pero también se nos revela como Vida, Sabiduría, Poder, Verdad, etc. A este respeto dice Dionisio:

la Sagrada Escritura llama de muchas maneras a Aquel que es verdaderamente anterior a todo ser (...) todas estas características, cuando se entienden como conviene a Dios, significan que Él está sobre todo conocimiento, que es suprasustancial y Causa de todo aquello que de algún modo es (...) Por lo cual, de Él se puede predicar cualquier atributo y en realidad no se identifica con ninguno,⁵⁵

⁵³ Buenaventura, *Journey of the Mind into God*, 5, 5.

⁵⁴ Zachubber muestra como, paradójicamente en el inicio de su carrera, el mismo Marion reconoce la continuidad entre los dos Testamentos y la necesidad del primero para comprender la revelación de Dios como amor en el segundo, dada la identidad que hay entre el Dios que se revela en Éxodo y el crucificado: "Characteristically, in his early work Marion emphasises the continuity between the two Testaments and, specifically, the hermeneutical indispensability of the Mosaic covenant for a proper understanding of the New Testament. In his overall interest to cleanse theological language of 'ontological' vocabulary, which is the hallmark of his later work, he obscures this parallel by stressing the utter novelty of God's revelation as 'love' in the New Testament. Yet his original intuition may have been the better one hinting, albeit mostly implicitly, at the identity between the God who revealed himself without visual representations (Ex. 20,4) and the crucified one who in paradoxical language is called the 'icon of the invisible God' (Col.1, 1537)" (ZACHUBBER, Johannes, *Jean-Luc Marion and the Tradition of Negative Theology*, p. 7).

⁵⁵ DIONISIO, *Los nombres de Dios*, V, 8, 824B.

ya que Dios es todos sus atributos, pero a la vez no es ninguno de ellos, no del modo en el que nosotros los entendemos. El mismo Marion termina reconociendo en *Dios sin el ser*:

entre los nombres divinos, ninguno agota a Dios [tachado] ni ofrece su captación o el asimiento necesario para su comprensión. La única función de los nombres divinos es manifestar justamente esa imposibilidad. O para decirlo positivamente, tienen por función manifestar la distancia que separa (y, por tanto, une) todos los nombres de Dios [tachado], porque todos pueden en la distancia merecer el calificativo de divinos. Aquí, la predicación debe ceder ante la alabanza.⁵⁶

Por todo esto, por el hecho de que las Sagradas Escrituras llamen de muchos nombres a Aquel que está más allá de todo ser, por el hecho de que ninguno de estos nombres agota la naturaleza divina, es que podemos decir que quizás el problema está en querer establecer una primacía en los nombres divinos, ya que estableciendo la primacía de tal o cual nombre estamos determinando, mediante la limitación de nuestro entendimiento, nuestra comprensión de la naturaleza divina. Por eso, quizá la solución venga de una correcta comprensión de la teoría de los trascendentales llevada a sus últimas consecuencias. No hay una primacía en los nombres divinos, ya que en Dios su Bondad es su mismo Ser, Belleza, Verdad, etc. En este sentido, podemos hablar de la primacía de un determinado nombre de acuerdo al aspecto de la naturaleza divina que queramos resaltar. Dice Dionisio: “No pienso que el Bien sea una cosa y el Ser otra, ni que sean Distintas Vida y Sabiduría... mantengo que hay un solo Dios, único Principio de los diferentes atributos. A Él convienen los nombres divinos a los que me refiero”,⁵⁷ es decir, los cuatro nombres de Bien, Ser, Vida y Sabiduría.

V. Conclusión

En el presente trabajo analicé comparativamente las posturas metafísica y teológica de Gilson y Marion con la hipótesis de que es posible dejar de lado conflictos aparentes, reconociendo que en Dios ningún nombre agota su divinidad. En primer lugar, presenté las tesis opuestas de Gilson y Marion. Mientras Gilson sostiene que la filosofía cristiana se apoya en el pasaje de Éxodo 3,14 al identificar

⁵⁶ MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, p. 152.

⁵⁷ DIONISIO, *Los nombres de Dios*, V, 816C-D.

la esencia divina con el Ser, Marion se opone a esta tesis por considerarla parte del pensamiento idolátrico acerca de Dios. Propone, en cambio, pensar a Dios por fuera de las limitaciones del ser, y para esto recurre al pensamiento del Pseudo-Dionisio, para quien Dios se encuentra más allá de todo ser. Así, Dios es Amor, amor puro y desbordante. En segundo lugar, comenté la lectura que realiza Marion del Pseudo-Dionisio en tanto que una alternativa a la metafísica del Éxodo de Gilson. Analicé las dos grandes influencias de Dionisio en el pensamiento de Marion: la preeminencia del Bien sobre el Ser y del camino apofático cuando se trata de la naturaleza divina.

Finalmente, mostré cómo existen dos conflictos aparentes en el enfrentamiento Gilson/Marion: en primer lugar, mostré que la intención de cada pensador al proponer una metafísica del Éxodo y una teología de Dios sin Ser respectivamente es resaltar la indeterminación y la imposibilidad de toda determinación de Dios por parte del hombre, por lo que no hay un verdadero enfrentamiento en la intención de fondo de ambos pensadores. En segundo lugar, mostré que no necesariamente debe haber un conflicto de supremacía del ser o del bien, y para esto tomé un pasaje del *Itinerarium* de Buenaventura. En efecto, para Buenaventura tanto el Ser como el Bien son nombres divinos que resaltan aspectos distintos de la naturaleza divina, de una naturaleza divina que no se deja abarcar por completo ni comprender por la mirada humana. Así, en su *Itinerario*, Buenaventura integra una metafísica del ser con una metafísica que busca ubicar a Dios más allá del ser, uniendo dos grandes tradiciones del pensamiento cristiano y reconciliando estas dos formas de comprensión de la naturaleza divina. De este modo, resalté que en Dios ningún nombre agota su divinidad y que por lo tanto no hay una primacía en los nombres divinos, ya que en Dios su Bondad es su mismo Ser, Belleza, Verdad, etc. En este sentido, sostuve, podemos hablar de la primacía de un determinado nombre de acuerdo al aspecto de la naturaleza divina que queramos resaltar.

Bibliografía

Fuentes

Buenaventura, *Journey of the Mind into God*, accedido el 10/12/2017, URL:<http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books/Bonaventure%20Journey%20of%20the%20Mind%20Into%20God.pdf>

DIONISIO, “Los Nombres de Dios”, en Martin-Lunas, T. (ed.), *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, BAC, 1995.

DIONISIO, “Teología Mística”, en Martin-Lunas, T. (ed.), *Obras Completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid, BAC, 1995.

GILSON, Étienne, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Emecé, 1952.

MARION, Jean-Luc, *Dios sin el ser*, Vilaboa, Ellago Ediciones, 2010.

Bibliografía secundaria

AERSTEN, J., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2003.

GILSON, Étienne, “L' Être et Dieu”, *Revue Thomiste*, LXX:62, 1962.

GRASSI, Martín, “Del Dios del que (no) se puede hablar: lo idolátrico y lo icónico en Jean-Luc Marion”, *Nuevo Pensamiento*, V:5, 2015.

MARION, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. Sígueme: Salamanca, 1999.

MARION, Jean-Luc, “In the Name: How to Avoid Speaking of Negative Theology”, en CAPUTO, J. D. y SCANLON, M. J. (eds.), *God, the Gift and Postmodernism*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, pp. 20-42.

MORROW, D. J. “Aquinas, Marion, Analogy and ‘Esse’: A Phenomenology of Divine Names?”, *International Philosophical Quarterly*, 46:1(181), 2006, pp. 25-42.

ROGGERO, Jorge L. (ed.), *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y la teología*, Buenos Aires, SB, 2017.

ZACHHUBER, Johannes, *Jean-Luc Marion and the Tradition of Negative Theology*, accedido el 19/02/2018, URL: http://www.academia.edu/3074278/Jean-Luc_Marion_and_the_Tradition_of_Negative_Theology