

¿Dios con o sin el ser? Apuntes acerca de la onto-teo-logía

David Torrijos-Castrillejo

El objetivo que me marco en estas páginas es revisar la comprensión de Heidegger de la metafísica occidental como onto-teo-logía. Su juicio sobre la metafísica y, por consiguiente, sobre la filosofía como tal, es severo y afecta no a una parte sino al entero recorrido del pensamiento en occidente: “La diferencia, oculta en su origen esencial, entre *essentia* (entidad) y *existentia* (realidad) domina el destino de la historia occidental y de toda la historia europea en particular”¹. Desde sus orígenes, Europa habría incurrido en el “olvido del ser” y este fenómeno habría desencadenado la crisis espiritual en que el hombre postmoderno se encuentra atezado. Pues bien, según Heidegger, este olvido del ser está determinado por la estructura onto-teo-lógica de la metafísica. El ser ha sido estudiado como ente, encuadrado en una lógica que se vale de Dios como fundamento explicativo de dicho ente. Con ello se ha arruinado la filosofía, al quedar el ser en el olvido e incluso la noción misma de Dios ha sido degradada.

En estas páginas pretendo, pues, plantear de nuevo cómo hace entrada Dios en el pensamiento filosófico. Para ello, vamos a dar un vistazo a algún intento de respuesta a la problemática suscitada por Heidegger desde el punto de vista de la filosofía cristiana. Escucharemos primero las respuestas al dilema heideggeriano ofrecidas por dos pensadores católicos, Marion y Gilson, quienes pretenden librar a la filosofía cristiana de

Artículo recibido el día 9 de septiembre de 2016 y aceptado para su publicación el 2 de diciembre de 2016.

¹ “Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von *essentia* (Wesenheit) und *existentia* (Wirklichkeit) durchherrscht das Geschick der abendländischen und der gesamten europäisch bestimmten Geschichte” (M. HEIDEGGER, *Brief über den ‘Humanismus’*). A menos que indique lo contrario, todas las traducciones son mías.

la aproximación onto-teo-lógica a costa de separarla cada vez más de sus raíces griegas. Por este motivo, con la esperanza de alcanzar mayor éxito que sus algo deficientes soluciones, volveremos la vista más atrás todavía, hasta uno de los grandes pilares del ‘pensamiento occidental’, Aristóteles, por ver si ya éste cayó en el error que Heidegger le achacó. Es posible que las invectivas del filósofo alemán se dirijan contra un enemigo ficticio; podrían deberse a una confusión respecto del pensamiento del Estagirita. En cambio, si Aristóteles no hubiera incurrido en esbozar de manera onto-teo-lógica la metafísica, podríamos servirnos de ella para estudiar el ser sin que el uso de esta ciencia lo ofuscara en modo alguno. De este modo, podríamos proceder adelante en el discurso científico sin los escrúpulos que parecen haber asaltado, por influencia de Heidegger, a algunos filósofos cristianos que, por serlo, deberían sentirse también herederos de la tradición metafísica occidental.

I. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica

En su conferencia sobre la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, Heidegger expone su comprensión personal de esta ciencia en cuanto determinada por su relación intrínseca con la lógica, la ontología y la teología. Este acercamiento se explica como una averiguación de cómo entra Dios en la filosofía. No sucede porque el cristianismo haya utilizado la filosofía clásica para construir su propia teología sino por la naturaleza misma de la ciencia. Ésta se ocupa del ente en cuanto ente, es decir, del ente en su propia entidad. Por consiguiente, debe descubrir la fundación del ente, el cual se muestra, a su vez, como fundado. Dios aparece como el ente no fundado y fundante de todo lo demás. En otras palabras, según él, aparece como *causa sui*. Sin embargo, éste no es el Dios de la religión, pues ante Él no se puede orar ni cabe rendirle culto alguno². Esta constitución onto-teo-lógica de la metafísica ha conducido al pensamiento occidental al olvido de la diferencia ontológica entre ser y ente. En último término, el problema de esta comprensión radica en el estudio del ente mediante la lógica, de manera que siempre se presentará como pensado. Dios aparecerá como fundamento (*Grund*) o razón (λόγος) del ente y por tanto estará encerrado en la clausura del pensamiento.

² Cf. *idem*, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, 77.

En definitiva, si “la metafísica occidental desde su inicio con los Griegos [...] es a una vez ontología y teología”³, entonces todo el esfuerzo realizado desde entonces conduce inexorablemente al olvido del ser, coyuntura en que nos encontramos. Efectivamente, la constitución onto-teo-lógica de la metafísica hace considerar el ente y el ser en su diferencia, pero lo hace atendiendo al ente en su totalidad, de manera que ignora la diferencia “en cuanto diferencia” y ésta es cabalmente, según el diagnóstico del pensador alemán, la razón por la que nos precipitamos en el olvido del ser⁴.

II. Dios sin el ser

Ante el desolador panorama que Heidegger ha creído descubrir en la filosofía occidental debido a la estructura onto-teo-lógica de la metafísica, él mismo responde con un rechazo de toda presentación de Dios inscrita en la filosofía como tal. Según él, la teología cristiana debería tomarse en serio la palabra del apóstol Pablo (1Cor. 1, 20) de acuerdo con la cual Dios habría convertido en necedad la sabiduría del mundo, es decir, la filosofía⁵. La reacción más coherente con esta idea debería ser la renuncia a mencionar el ‘ser’ a la hora de hablar de Dios y, de hecho, así lo expresa resueltamente⁶. Semejante itinerario ha sido seguido por un pensador declaradamente cristiano como Jean-Luc Marion, el cual ensaya una respuesta a la postura de Heidegger en su libro, de elocuente título, *Dieu sans l'être* (1982). Este autor acoge la argumentación del filósofo alemán y la integra en su crítica a la idolatría. El ídolo constituye un dios fabricado por los hombres que impide reconocer al auténtico Dios en su divinidad. La divinidad alcanzada por la

³ “Nun ist aber die abendländische Metaphysik seit ihrem Beginn bei den Griechen – und noch ungebunden an diese Titel – zumal Ontologie und Theologie” (*ibidem*, 63).

⁴ Cf. *ibidem*, 76.

⁵ Cf. *idem*, *Einleitung zu: ‘Was ist Metaphysik’?*, 379.

⁶ “Sein und Gott sind nicht identisch, und ich würde niemals versuchen, das Wesen Gottes durch das Sein zu denken. Einige wissen vielleicht, daß ich von der Theologie herkomme und ihr noch eine alte Liebe bewahrt habe und einiges davon verstehe. Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, wozu es mich manchmal reizt, dann dürfte in ihr das Wort ‘Sein’ nicht vorkommen. Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig. Wenn er das braucht, ist er schon nicht mehr Glaube” (*idem*, *Zürcher Seminar*, 15, 436-437; cf. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 92). “Der einzige, der die Lösung suchte, Meister Eckhart, sagt: Gott ‘ist überhaupt nicht, weil ‘Sein’ ein endliches Prädikat ist und von Gott gar nicht gesagt werden kann” (M. HEIDEGGER, *Das Aristotelische Fragen nach der Vielfalt und Einheit des Seins*, 46).

metafísica no sería, pues, para Marion, el verdadero Dios, sino más bien un ídolo conceptual⁷. El ídolo, por su propia naturaleza, no es capaz de fundar la religión, sino que la impide a causa de su índole blasfema. Por esta razón, Marion cree necesario evitar comprender a Dios de un modo idolátrico, hasta el punto de tachar con una cruz de san Andrés el nombre *Dieu* cuando lo escribe a lo largo de las páginas de su libro. Su propuesta está, pues, en línea con la opinión de Heidegger: se ha de buscar un modo de referirse a Dios sin hacer uso del ser, empleando otros recursos que no Lo ahoguen en nuestros conceptos. Así, debe intentarse un discurso sobre Dios que lleve al encuentro con Él y esto no podrá hacerse con el ser sino con el amor⁸.

En principio, la postura de Marion podría obligarnos a renunciar por completo a cualquier pensamiento metafísico sobre Dios, puesto que el objeto de esta ciencia es el ente en cuanto ente. Sin embargo, en 1994 pronuncia una conferencia en la que compara el juicio crítico de Heidegger sobre la onto-teo-logía con la teología natural de santo Tomás de Aquino⁹. En este nuevo escrito cambia de postura acerca del problema dejando cierto resquicio para una metafísica como la empleada por el Aquinate. Aunque este trabajo no está exento de aspectos que requerirían un análisis más cuidadoso y serían dignos de crítica, al menos hemos de reconocer en él un cierto intento de corregir sus extremosas afirmaciones anteriores.

En efecto, se da cuenta de que Dios no puede ser comprendido en la filosofía tomista como si de otro ente más se tratase. Además, constata que el conocimiento sobre Dios adquirible para nosotros es, según santo Tomás, muy limitado y casi constituye más una ignorancia ilustrada que una noticia positiva. En este sentido, para el Aquinate, Dios no sería un 'ente' ni tampoco poseería el 'ser' —tal como ambos conceptos son concebidos por Heidegger—, sino que el *esse* con el cual santo Tomás identifica la realidad divina podría ser considerado desprovisto del 'ser', concordando así con el proyecto de Marion. En otras palabras, no sería necesario incluir al doctor angélico en la recusación de toda metafísica que intenta pensar a Dios¹⁰.

⁷ “La *causa sui* n’offre de ‘Dieu’ qu’un idole, si limitée qu’elle ne peut ni prétendre à un culte et une adoration, ni même les supporter, sans trahir aussitôt son insuffisance” (J.-L. MARION, *Dieu sans l’être*, 55).

⁸ Cf. *ibidem*, 73.

⁹ Cf. *idem*, *Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie*, 31-66. Después reimpresso como último capítulo de la segunda edición de *Dieu sans l’être*.

¹⁰ Cf. *idem*, *Dieu sans l’être*, 331, nota 68.

III. Dios sin la esencia

Una vez hemos desandado el camino desde Heidegger hasta santo Tomás de Aquino de la mano de Marion, podemos individuar otra respuesta cristiana, más claramente inspirada por el Aquinate, a las objeciones presentadas por el pensador alemán. Se trata de cierta corriente agraciada con gran fortuna en el siglo pasado: el así llamado ‘tomismo existencial’. En concreto, nos referimos a la postura adoptada por Étienne Gilson, el cual “quería mostrar que el intento de Heidegger de trascender la ‘onto-teología’ estaba realizado en la teología tomista, en la cual Dios no es una entidad”¹¹. En efecto, así se expresaba el pensador francés:

En santo Tomás, el *ens* es el *habens esse*; en una metafísica donde el ente es conocido como “aquello que posee el ser”, es imposible pensar en uno sin pensar en el otro, es justamente por esto que a la metafísica tomista le cuadra mal el nombre de onto-logía, pues es más una consideración del ser que un discurso sobre el ente. Ni mucho menos es una onto-teología, por la simple razón que pone a Dios más allá del ente, en tanto en cuanto es el ser mismo: *ipsum purum esse*. En resumen, esta filosofía es todo aquello que, según Heidegger, no puede ser la metafísica¹².

Sin embargo, la manera de concebir el *esse* de santo Tomás obliga a Gilson a pagar el precio de distanciar la filosofía cristiana de la metafísica clásica.

¹¹ “Ever the apologist, Gilson wanted to show that Heidegger’s quest to transcend ‘onto-theology’ is fulfilled in Thomist theology, in which God is not an entity” (F. A. MURPHY, *Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson*, 303). Sobre la existencialista interpretación de Gilson de la exposición de Tomás sobre Dios: cf. A. COCHRANE, *Being as Existence and Essence. Étienne Gilson, 1884-*, 100-112. Sin embargo, Kearney entiende a Gilson y a santo Tomás de Aquino plenamente insertos en una perspectiva onto-teológica: cf. R. KEARNEY, *The God Who May Be*, 157.

¹² “[...] chez saint Thomas, l’*ens* est l’*habens esse*; dans une métaphysique où l’étant est conçu comme ‘ce qui a l’être’, il est impossible de penser à l’un sans penser à l’autre. C’est même pourquoi la métaphysique thomiste s’accommode mal du nom d’onto-logie, car elle est une considération de l’être plus encore qu’un discours sur l’étant. Elle n’est même pas une onto-théologie, pour la simple raison qu’elle pose Dieu au-delà de l’étant, comme l’Être même, *ipsum purum esse*. Bref, cette philosophie est tout ce que, selon Heidegger, la métaphysique ne peut pas être...” (É. GILSON, *L’être et l’essence*, 372). En otra obra dedica un entero capítulo a hablar de “Dieu au-delà de l’essence”: cf. *idem*, *Introduction à la philosophie chrétienne*, 59-85.

sica. Así, el pensamiento de matriz cristiana se apartaría de la postura esencialista dominante en el mundo griego¹³. En efecto, si bien Gilson reconoce que para Aristóteles el ser está ligado a la actualidad y ésta sólo se da en los individuos, al final acaba siendo igual de esencialista que su maestro Platón, puesto que, para él, el ser en sentido pleno se da en las esencias universales y, así, la existencia actual e individual queda relegada a un plano secundario. “De este modo, el mundo de Aristóteles está compuesto de existentes sin existencia”¹⁴.

En consecuencia, Gilson parece creer que el Estagirita, al pasar por alto la distinción entre el ser y los entes, habría caído en lo que Heidegger llamó ‘olvido del ser’. No es de extrañar que le sucediera esto —piensa Gilson—, porque la existencia sólo se resalta sobre la esencia merced a la idea judeo-cristiana de la creación¹⁵. Así, Dios no sería el autor del ser sino una mera causa física y ni tan siquiera conocería el mundo: “Rezarle al Dios de Aristóteles sería inútil, en la medida por lo menos, en que la oración incluye la petición”¹⁶.

En definitiva, prestando atención a las palabras de Heidegger, Marion abogó primero por un ‘Dios sin el ser’; después, más moderadamente, veía en santo Tomás un modelo ejemplar, en cuanto habría defendido un ‘Dios con el *esse* pero sin el ser’. Por su parte, Gilson creía haber librado a santo Tomás de caer en una metafísica de planteamiento onto-teo-lógico, pero se sintió obligado a distanciar en una medida considerable al Aquinate de la tradición aristotélica. El resultado sería, pues, un ‘Dios con el ser pero sin la esencia’¹⁷. Sin embargo, el tomismo ha defendido siempre que se puede predicar de Dios los términos ‘ente’, ‘ser’ y ‘esencia’ de modo no equívoco¹⁸. No

¹³ Cf. *idem*, *L'être et l'essence*, 371ss.

¹⁴ *Idem*, *El ser y los filósofos*, 78.

¹⁵ Cf. *idem*, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 66-71.

¹⁶ *Idem*, *El ser y los filósofos*, 103. Cf. *idem*, *Dios y la filosofía*, 55.

¹⁷ Es difícil llegar a otra conclusión, como ha mostrado lúcidamente L. DEWAN, *Étienne Gilson and the Actus Essendi*, 71-80.

¹⁸ “Lejos de negarle la esencia a Dios, por el contrario, [santo Tomás] se la reconoce, claro que no a modo de añadido distinto del *esse*, sino como identificada con él. Así, no es Dios el puro *esse* inesencial, sino que es también la esencia por antonomasia, por cuanto ella misma consiste en el acto de ser. Asimismo respecto de Dios es lícito decir que es ente, por mucho que su entidad sea la del Ente Infinito. Ni siquiera respecto del *Ipsum Esse Subsistens* es posible prescindir de los conceptos de esencia y de ente, de manera que en Él no hubiera que considerar sino el *esse* y nada más” (J. J. ESCANDELL, *Para una metafísica del ente y de la esencia*, 149). Véanse también las enjundiosas páginas de S. L. BROCK, *The philosophy of Saint Thomas Aquinas. A Sketch*, 130-137.

obstante, esto no le hace incurrir en una metafísica como la criticada por Heidegger, de constitución onto-teo-lógica. Por nuestra parte, querríamos explorar si la tendencia onto-teo-lógica se encontraba ya en el pensamiento de Aristóteles a fin de verificar si, efectivamente, la filosofía occidental habría sucumbido a esta perspectiva al menos durante la antigüedad.

IV. Dios con el ser

Para considerar la posición de Aristóteles respecto de nuestro problema, nos dejaremos guiar por el célebre estudioso Enrico Berti, maestro de Franco Volpi, el cual ha escrito a su vez varios de los trabajos más autorizados sobre la relación entre Heidegger y Aristóteles¹⁹. Berti se ha ocupado repetidas veces de la presunta constitución onto-teo-lógica de la metafísica aristotélica. Según él, Heidegger se habría formado una idea falsa de ésta a causa de su aproximación, inspirada en Franz Brentano. Éste habría atribuido a Aristóteles aquello que en realidad habría sido añadido a la metafísica por la escolástica, sintiéndose Heidegger legitimado así para hablar de una confusión del ser con el ente conducente al olvido del ser²⁰. Como Marion nos mostró en su momento, tampoco la concepción tomista del ser merece la reprobación que aquí se le dirige²¹. Sea como fuere, indudablemente Heidegger juzgó que la metafísica de Aristóteles era, “por su propia esencia,

¹⁹ Además de sus numerosos artículos al respecto, es conocido sobre todo su libro: F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*.

²⁰ “Heidegger sembra difendere l’unità della metafisica aristotelica, ma per farlo deve attribuire ad Aristotele una concezione di Dio come essere per essenza, che non è di Aristotele, bensì della Scolastica, ed è la radice di quella che in seguito Heidegger stesso chiamerà la confusione tra essere ed ente, cioè l’oblio della differenza ontologica, proprio della metafisica *tout court*” (E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, 69).

²¹ Para una cuerda respuesta a la limitada lectura de Berti de santo Tomás como intérprete de la noción aristotélica de ser: cf. S. L. BROCK, *L’ipsum esse è platonismo? A decir verdad, lo más decepcionante de la argumentación de Berti es su insistencia en hacer a la noción tomista de ipsum esse responsable de la impugnación de la filosofía primera de Aristóteles como onto-teo-logía. No cabe duda de que esta noción es de inspiración aristotélica y no alude tanto a un αὐτὸ ὄν (cf. E. BERTI, *La Metafisica di Aristotele: ‘onto-teologia’ o ‘filosofía prima’?*, 412) cuanto al acto puro referido por Aristóteles en Λ, un acto desprovisto de potencia pero no de esencia (pace Gilson). En este sentido, Berti ha errado el enemigo y ha acusado al tomismo de una confusión que parece haber sido introducida en realidad a causa del neokantismo de Natorp, el cual identifica el ente con el objeto; con todo, este fallo interpretativo no se le había escapado a Berti (*ibidem*, 403).*

ontología en sentido estricto y, a la vez, teología”²². La razón de esta postura, a juicio de Berti, reside en que “resuelve la ontología en la teología, es decir, identifica el sentido del ser con un ente que sería el ser por esencia, o sea, principalmente la *ousía* y en segundo término Dios”²³.

A fin de mostrar que el concepto de ser mantenido por Aristóteles y la posición de Dios en su metafísica no es la adjudicada por Heidegger, vamos a tratar de exponer la relación de las sustancias separadas con el objeto de la metafísica, a fin de ofrecer una respuesta aristotélica a la pregunta heideggeriana: “¿cómo entra Dios en la metafísica?”

Ya en el libro A de la *Metafísica* se hace referencia a una ciencia que se interroga por los principios y causas últimas, algo que la hace digna del nombre de sabiduría (*σοφία*: A, 1, 981 b 28), pues le permite establecer orden por encima de otros saberes. En el libro E, Aristóteles designa la ciencia atendida por él con el nombre de “filosofía primera” (*ἡ πρώτη φιλοσοφία*: E, 1, 1026 a 24) así como “teología” (*θεολογική*: E, 1, 1026 a 19), justamente cuando se propone explicarnos cuál es su objeto. Ciertamente, ahí la denomina con esta segunda calificación porque “la Ciencia primera versa sobre entes separados e inmóviles” (E, 1, 1026 a 16). Tales entes son causas de los seres más perfectos, a saber, los cielos, por consiguiente, serán las causas primeras de la realidad física. Aristóteles añade: si no existieran tales entes, los entes físicos serían los seres primeros y, por consiguiente, la filosofía primera coincidiría con la física. Sin embargo, puesto que los seres físicos poseen causas no físicas, existe una filosofía primera de un alcance mayor. Esto no significa que su objeto de estudio sean exclusivamente las sustancias separadas e inmóviles, sino que, tratándose de una ciencia con unos horizontes más amplios que la física, será capaz incluso de estudiar los entes allende la inspección física. Tal ciencia es aquella que examina “el ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente” (E, 1, 1026 a 31-32). La identidad de la ciencia está determinada por su investigación del ente y justamente por ello ha de buscar las causas primeras de éste, hallándolas en las sustancias separadas. Berti interpreta esta perspectiva haciendo hincapié en la condición de ‘primera’ de esta filosofía.

²² “Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie” (M. HEIDEGGER, *Einleitung zu: ‘Was ist Metaphysik?’*, 379).

²³ “[...] in ogni caso è chiaro che Heidegger rifiuta la metafisica di Aristotele perché essa, a suo giudizio, risolve l’ontologia nella teologia, cioè identifica il senso dell’essere con un ente che sarebbe l’essere per essenza, cioè anzitutto l’*ousia* e poi Dio” (E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, 79).

Su objeto son las cosas anteriores a todas las demás porque son aquéllas de las que dependen todas las otras, no sólo respecto de sus conceptos sino también de su realidad ontológica causada:

La ciencia del objeto y la ciencia del principio son la misma ciencia no porque el objeto y el principio se identifiquen, sino porque poseer ciencia de un objeto significa conocer sus principios y sus causas, es decir, ser capaz de explicarlo, de dar razón de él, tanto desde el punto de vista del ser, vale decir, de la existencia, cuanto desde el punto de vista del discurso, o sea, la noción, el concepto²⁴.

En conclusión, el objeto de la metafísica según E es el mismo indicado por Γ : “el ente en cuanto ente” (1, 1003 a 33). Se trata de una ciencia de mayor amplitud que ninguna otra, porque no se encierra en ningún género de entes, sino que estudia su condición de ente en cuanto tal. Su objeto es el ente y todo cuanto se dice de éste por razón de serlo, luego estudiará principalmente la sustancia, en la medida en que ésta es el significado principal de ser. No por ello es el único. Al contrario, no existe un solo género que abarque todos los entes. De hecho, aunque la sustancia posea prioridad nocional, cognoscitiva y temporal sobre otros sentidos del ente, también se ocupa la metafísica de otros aspectos como el ser como accidente, el ser como acto y potencia, el ser como verdadero... De este modo, recalca Berti²⁵, la metafísica no reduce su acercamiento al estudio de un solo ente, la sustancia; ni tan siquiera restringe la sustancia a la forma, aunque ésta sea considerada ‘sustancia primera’, bajo un aspecto, en el libro Z (sólo bajo un aspecto, pues en las *Categorías* se considera ‘primera’ a la sustancia individual, mientras que en Γ y en Λ a la sustancia inmóvil)²⁶. Tampoco se debe pensar que esta focalización de la metafísica en la sustancia preste atención tan sólo a la identidad de las cosas, ignorando la diferencia ontológica —por

²⁴ “[...] la scienza dell’oggetto e la scienza del principio sono la stessa scienza non perché oggetto e principio si identifichino, ma perché avere scienza di un oggetto significa conoscerne i principi e le cause, cioè essere in grado di spiegarlo, di renderne ragione, sia dal punto di vista dell’essere, cioè dell’esistenza, che dal punto di vista del discorso, cioè della nozione, del concetto” (E. BERTI, *La Metafisica di Aristotele: ‘onto-teologia’ o ‘filosofia prima’?*, 410).

²⁵ Cf. *ibidem*, 414.416.

²⁶ Una interpretación semejante, que integra *Categorías* con *Metaphysica*, Z ha sido propuesta últimamente por C. NATALI, *Aristotele*, 219.

decirlo con palabras de Heidegger— entre el ente y el ser. En realidad, para Aristóteles “si bien el uno y el ser se dicen de muchos modos, el principal de ellos es la actualidad” (*De an.*, II, 1, 412 b 8-9). El Estagirita entiende el ser principalmente como acto, es decir, insiste en la actualidad de la realidad, no sólo en su esencia y mucho menos en su esencia en cuanto pensada.

Ciertamente, Dios hace entrada en la filosofía de Aristóteles pero no como el concepto primario de ente con el que todo otro ente debe ser confrontado. En realidad, Aristóteles no parece ‘dominar’ la entidad a la que denomina Dios y a la que llega tan sólo como la causa no física del devenir físico, la cual es conocida tan sólo en cuanto causa y principio de todo ente. Esto no le convierte en fundante de la metafísica como tal, porque se trata de un principiar desde el punto de vista ontológico, pero no —digámoslo así— meramente ‘lógico’, puesto que tal realidad es difícil de conocer y sólo se la alcanza de manera indirecta. En este sentido, me parece acertadamente aristotélica la opinión de Avicena, retomada después por varios intérpretes medievales, entre ellos, san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, para quienes Dios no puede ser considerado en sentido estricto ‘objeto’ de la metafísica sino más bien ‘causa de su objeto’²⁷. Es decir, la metafísica no puede estudiar a Dios frontalmente sino, más bien, atendiendo a su objeto propio, el ente en cuanto ente, atisba la realidad divina como su causa. Por consiguiente, la ‘teología natural’, para este aristotelismo, no puede ser un estudio especial de la metafísica sino impropriamente, toda vez que la sustancia divina no quepa en ningún género de entes. Por lo mismo, el ente divino no puede ser tomado como punto de referencia para pensar los demás entes, puesto que más bien aquel es conocido por éstos y no al revés. En definitiva, Dios es tomado en consideración por la metafísica tan sólo como principio del ente y únicamente aparece en ella en tanto en cuanto compete a una misma ciencia considerar sus objetos y los principios de sus objetos.

Tampoco su condición de causa última de todo lo real convierte a Dios en *causa sui*, sino más bien en un ser necesario enteramente incausado. La noción de *causa sui* sería para Aristóteles no menos absurda que la de un ser simple que se moviera a sí mismo, impugnada repetidas veces en contra de Platón. Con todo, no deja de ser irónico que la más antigua aparición

²⁷ Cf. AVICENNA, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, 6 (I, 1); ALBERTUS, *Metaphysica*, l. 1, c. 2; THOMAS AQUINATIS, *In Metaphysica*, I, prooemium. Me he ocupado de esta problemática en san Alberto Magno, quien también ha sido acusado injustamente de un planteamiento onto-teo-lógico de la metafísica, en mi *San Alberto Magno. Introducción a la metafísica*, vii-x.xiv-xx.

de la expresión *causa sui* —por lo que se me alcanza— se halle en las traducciones medievales de la *Metafísica* de Aristóteles. En efecto, tanto la traducción anónima conocida como *Media* cuanto la versión de Guillermo de Moerbeke traducen *αὐτοῦ ἕνεκα* y *αὐτῆς ἕνεκέν* (A, 2, 982 b 26.28) como *suimet causa*. Sin embargo, aquí Aristóteles se está refiriendo no a Dios sino al hombre libre, cuya libertad le impide estar orientado hacia fines exteriores a sí mismo y, por tanto, siempre procede por mor de sí mismo. De modo análogo, la filosofía primera será buscada, para Aristóteles, sin pretender otra cosa sino su adquisición; por eso es la ciencia más ‘liberal’. Ciertamente, a continuación dice el Estagirita que nada es más propio de Dios que dicha ciencia. Sin duda, Dios mismo sería plenamente *causa sui* en cuanto se trataría del ser más libre de todos. Sin embargo, esta condición no expresaría que su esencia fuese la justificación suficiente de su propia existencia, sino que la divinidad posee el carácter de fin en sí misma.

V. Conclusiones: Dios con ser, esencia y logos

A pesar de cuanto sostiene Marion, la idolatría no es una actitud ajena a toda ‘religión’ (entendida ésta en un sentido meramente fenoménico). En realidad, tan sólo es una simplificación de la religión. El ídolo despierta la fascinación de la sensibilidad, el entusiasmo por un culto fácilmente practicable por el hombre. La veneración del ídolo se mueve por completo en el ámbito del *pathos*, de la *mimesis* y de la poesía. Este espacio acaso suscita sobrecogimiento y reverencia, profundas emociones y algo que quizá podríamos llamar ‘respeto religioso’. Éste es el campo de los sacrificios, de las danzas, de todo aquello que, en definitiva, Heidegger denominaba sagrado (*das Heilige*), el ámbito propio donde, según él, se debería desvelar la divinidad, por contraste con la filosofía²⁸. No es de extrañar que el filósofo alemán mantuviera una ambigua relación con la divinidad refiriéndose a ella ora en singular ora en plural, porque en realidad esta parcela de lo sagrado se parece más a un ámbito sectorial de lo real que a la plenitud propia del Dios cristiano²⁹. Marion reacciona hasta cierto punto ante esta actitud,

²⁸ Cf. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 61-63.

²⁹ “Los dioses de la mitología politeísta son inestables o mutables porque ninguno, ni tan siquiera el Zeus olímpico, es realmente infinito. Y los dioses a los que Heidegger alude como un eco plural de Dios están en el mismo caso. El más radical de los supuestos de la historia de Dios y de los dioses, afirmada por Heidegger, es la historia del ser

pues aprecia que el pensar a Dios de Heidegger lo envuelve en una ‘segunda idolatría’, no ya de la onto-teo-logía, sino la de aspirar a pensarlo allende la diferencia ontológica³⁰. Sin embargo, la mística apofática que él mismo propone tiene el riesgo de secuestrar la razón como instancia de discernimiento en materia de religión y asimilar la conducta religiosa con un *pathos* no susceptible de verificación, cuánto menos de comunicación³¹.

Por el contrario, resulta mucho más difícil rezar a un “Dios oculto” (Is. 45, 15) y “desconocido” (Hch. 17, 23), si bien semejante forma de religión es mucho más pura, puesto que la primacía pertenece al Misterio y el hombre se reconoce incapacitado para dominar a Dios. Si el ‘Dios de los filósofos’ fuera —como afirma Marion— un ídolo, entonces sería bien fácil dirigirse a Él, tanto cuanto lo era para los paganos adorar sus imágenes. Sin embargo, Marion y Gilson concuerdan con Heidegger en sostener que “ante tal Dios no es posible rezar”³². Si se tratase de una suerte de ídolo, sería capaz de despertar sentimientos religiosos tal como lo hace semejante artefacto, pero lo cierto es que —según ellos mismos dicen— no parece ser ése el caso. Quizá ésta sea una de las razones por las que no se ha formado nunca una ‘religión natural’ fundada sobre los esbozos filosóficos centrados en la divinidad; de ahí también la ‘necesidad moral’ de una revelación³³.

(*Seinsgeschichte*), la que, según Heidegger, se identifica con el ser en tanto que ser, y no la que se da en algunos entes (‘la historia del ser es el ser mismo y únicamente él’, *Nietzsche*, II, 489). De esta suerte, el no-ser queda involucrado (tal como Schelling y Hegel lo mantienen) en la propia entidad de Dios. La historia es cambio, y el cambio implica el no-ser. La ontología de Heidegger tiene un supuesto nihilista que permanece en la respectiva teología” (A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, 59-60).

³⁰ Cf. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 70.

³¹ Ésta es la crítica que no sin motivo le dirigen Caputo y Kearney: “[...] if, as Marion says, the saturated phenomenon falls into confusion or bedazzlement, I do not know how to distinguish the confusion of bedazzlement or of excess from the confusion of defect” (J. D. CAPUTO, en R. KEARNEY [moderator], *On the Gift. A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion*, 78). Cf. R. KEARNEY, *The God Who May Be*, 164.

³² “Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen” (M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, 77). Cf. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, 55, donde recuerda que ya Nietzsche consideraba al Dios *causa sui* un Dios muy poco divino, una blasfemia. Por su parte, la opinión de Gilson fue citada en el cuerpo correspondiente a la nota 16.

³³ Cf. PIUS XII, *Humani generis*, DH 3876. Es claro que el hombre precisa cierta ‘carnalidad’ en su trato con Dios, es una necesidad *humana*; ahora bien, no es menos humana la necesidad de usar la razón. Por eso, la Iglesia Católica, que se ha distinguido —frente al protestantismo— por su condescendencia en la multiplicidad de formas de

Con todo, aquel Dios misterioso atisbado por algún griego como Aristóteles, se parece más al de la religión judeocristiana, un Dios indisponible a quien hay que aguardar y a quien no se puede dominar. La concisión del conocimiento de Dios reconocido al poder de la razón natural por Aristóteles y santo Tomás indica sobre todo la enorme distancia que nos separa de Él y nos pone en situación de ‘debilidad’ frente a Él: nos es imposible apropiárnoslo, ni siquiera cognoscitivamente. Por lo demás, aunque nos formemos un concepto intelectual de Dios, ese conocimiento no nos pone en situación de dominio, porque todo concepto es de suyo intencional; consiste precisamente en un tipo de posesión de las cosas sin intervenir en ellas³⁴. Cuánto más el concepto de Dios que efectivamente logramos poseer en esta vida, tan desemejante de la realidad divisada, nos mantendrá informados de la distancia que media entre Él y nosotros. Con todo, ese concepto de Dios, pese a sus deficiencias, nos permite orientar nuestra adoración al Dios vivo.

Por consiguiente, preferimos aseverar con Berti que “es posible rezar al motor inmóvil”³⁵, no por el entusiasmo que semejante acercamiento pueda suscitar en nosotros, sino precisamente porque tal aproximación recalca la condición inasequible del ser divino. Por esto mismo no nos adherimos a cualquier concepción filosófica de Dios, porque la perspectiva aristotélica permite el correctivo de toda pretensión de abarcar un ser de tal índole y subsumirlo en un sistema lógico domeñable por la inteligencia humana. Este intento puede haber tenido cabida en determinados filósofos, pero no desde luego en *toda* la filosofía occidental, como pensaba Heidegger.

De esta manera, los razonamientos de Heidegger y de Marion no resultan convincentes como refutación del planteamiento tradicional de la

religiosidad popular, también ha sido la principal defensora de la importancia de la razón y la filosofía para la fe y la teología respectivamente.

³⁴ “L’erreur de Marion concerne la nature du concept : il est ‘intentionnel’, c’est-à-dire vise une réalité. Il n’arrête pas le regard, mais au contraire le conduit à la réalité dont il présente à l’esprit un aspect qu’on appelle une essence. Il s’apparente donc, si l’on veut, à une icône, car ce qui est adoré, c’est Dieu lui-même, grâce au concept imparfait que nous en avons” (R. VERNEAUX, *Étude critique du livre Dieu sans l’être*, 11).

³⁵ “[...] non è azzardato affermare, come ha fatto il mio maestro Marino Gentile, che ‘si può pregare il motore immobile’, in quanto, essendo egli intelligenza sovrana, può comprendere meglio di noi stessi che cosa per noi è bene [...]. In questo senso si può dire che il Dio dei cristiani è anche, ma non solo, il Dio di Aristotele, anzi deve necessariamente esserlo, altrimenti non sarebbe più Dio” (E. BERTI, *La teologia di Aristotele*, 390.393). Cf. E. BERTI, *La Metafisica di Aristotele: ‘onto-teologia’ o ‘filosofia prima’?*, 420; donde se refiere al texto de Heidegger citado en nota 32.

teología natural. Los cristianos han de ser conscientes, desde luego, de que no constituye el único —ni tan siquiera el principal— acceso a Dios practicable por el ser humano. Sin embargo, proporciona un marco en el cual inscribir una relación racional con Él. De hecho, es esto lo que hicieron los primeros cristianos, quienes vieron en parte de la filosofía griega una aliada para reivindicar el específico acercamiento cristiano a Dios, frente al entusiasmo cultual y los relatos míticos y miméticos, propios de los ambientes idolátricos de las religiones entonces populares³⁶. Ante esto, las actitudes personales que los cristianos promovían eran la vigilancia y la sobriedad³⁷, propias de una relación con Dios no consistente en el arrobamiento ni en la suspensión de las capacidades humanas sino más bien en su potenciación, pues se trataba de un “culto racional” consistente no en la derogación sino en la “renovación de la mente”, del νοῦς (Rom. 12, 1-2). Aquellos primeros cristianos veían en las facultades intelectivas humanas un recurso para discernir la corrupción de la religión inherente a la idolatría y no tenían emplearlas porque las consideraban un don recibido por la creación de Dios. Dichas facultades estaban enteramente lejos de someter a Dios bajo el poder del hombre sino que les permitían discriminar aquello que no era Él. En este sentido, compartían una idea que era moneda común en el aristotelismo y que, de hecho, sería retomada por el pensamiento cristiano en repetidas ocasiones —algo al parecer inalcanzable para buena parte de la filosofía moderna—, a saber, que la razón no determina eidéticamente el objeto ni lo encuadra en esquemas propios, sino que es, por su propia naturaleza, apertura; así, en lugar de encerrar la realidad en conceptos clausurados, elabora nociones dotadas de una perenne aptitud para ser mejoradas y enriquecidas. Esto le sería imposible si no pudiera comprender que, en ocasiones, no ha comprendido.

En definitiva, el juicio de Heidegger que reprueba toda la historia de la filosofía europea es insostenible e introduce un criterio hermenéutico que puede viciar la comprensión de la metafísica clásica. En realidad, Dios tiene cabida en el pensamiento filosófico y sólo puede ser atisbado por la metafísica gracias al estudio del ser. No es necesario, pues, dejar fuera el ser para quedarse con Dios (Marion), ni tan siquiera eliminar únicamente la esencia (Gilson), porque la ‘diferencia ontológica’ más relevante y verdaderamente

³⁶ Cf. Rom. 1, 18-23; Sab. 14, 12-14, comentados en mi *El conocimiento natural de Dios según san Pablo*.

³⁷ Cf. v. gr. 1Tes. 5, 6; Rom. 13, 13; Mc. 13, 37.

olvidada por el occidente postmoderno es la diferencia entre el ser finito, objeto de la metafísica, y su causa, el Ser infinito, incomprensible para nosotros. En pocas palabras, para la formación de los europeos del futuro no estorba ni el *lógos* ni el ente ni Dios. Todo lo contrario, la filosofía puede ser la instancia racional que permita al hombre redescubrir su lugar en el mundo, notando mediante ella la enorme distancia que lo separa de Dios, una distancia que en el cristianismo empero ha sido cubierta por la Encarnación. Por este motivo, no es necesario afirmar a Dios a costa del hombre ni a costa de la razón griega. La grandeza del cristianismo se mostrará no tanto en su independencia de lo humano y de las raíces griegas de Europa sino más bien en la capacidad de salvar al hombre griego y a su filosofía con él.

David Torrijos-Castrillejo
Universidad Eclesiástica San Dámaso
 dtorrijos@sandamaso.es

Referencias bibliográficas

- AVICENNA (1980). *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*. Louvain: Peeters.
- BERTI, E. (1992). *Aristotele nel Novecento*. Bari: Laterza.
- (2005a). La *Metafisica* di Aristotele: ‘onto-teología’ o ‘filosofía prima’? En *Nuovi studi aristotelici*. Vol. 2. Padova: Morcelliana, 395-420.
- (2005b). La teología di Aristotele. En *Nuovi studi aristotelici*. Vol. 2. Padova: Morcelliana, 381-393.
- BROCK, S. L. (2004). *L’ipsum esse è platonismo?* En S. L. BROCK (ed.). *Tommaso d’Aquino e l’oggetto della metafisica*. Rome: Armando, 193-220.
- (2015). *The philosophy of Saint Thomas Aquinas. A Sketch*. Eugene: Cascade.
- COCHRANE, A. (1956). Being as Existence and Essence. Étienne Gilson, 1884-. En *The Existentialists and God. Being and the Being in the Thought of Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Étienne Gilson, Karl Barth*. Philadelphia: The Westminster Press, 100-112.
- DEWAN, L. (1999). Étienne Gilson and the Actus Essendi. *Maritain Studies / Études maritainiennes* 15, 70-96.
- ESCANDELL, J. J. (2012). Para una metafísica del ente y de la esencia. En M. PÉREZ DE LABORDA (ed.). *Sapienza e libertà. Studi in onore del prof. Lluís Clavell*. Roma: Edusc, 147-160.
- GILSON, É. (1945). *Dios y la filosofía*. Buenos Aires: Emecé.

- (1989). *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin.
- (1994). *L'être et l'essence*. Paris: Vrin.
- (2005). *El ser y los filósofos*. Pamplona: EUNSA.
- (2007). *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris: Vrin.
- HEIDEGGER, M. (1976). Brief über den 'Humanismus'. En *Gesamtausgabe*. Vol. 9. Frankfurt am Main: Klostermann, 313-364.
- (1976a). Was ist Metaphysik?. En *Gesamtausgabe*. Vol. 9. Frankfurt am Main: Klostermann, 103-122.
- (1976b). Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?' En *Gesamtausgabe*. Vol. 9. Frankfurt am Main: Klostermann, 365-383.
- (2006c). Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. En *Gesamtausgabe*. Vol. 11. Frankfurt am Main: Klostermann, 51-79.
- (1990). Das Aristotelische Fragen nach der Vielfalt und Einheit des Seins. En *Gesamtausgabe*. Vol. 33. Frankfurt am Main: Klostermann, 3-48.
- (1986). Zürchar Seminar. En *Gesamtausgabe*. Vol. 15. Frankfurt am Main: Klostermann, 423-439.
- KEARNEY, R. (1999) [moderator]. On the Gift. A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion. En J. D. CAPUTO – M. J. SCANLON (eds.). *God, the Gift, and Postmodernism*. Bloomington: Indiana UP, 54-78.
- (2001). The God Who May Be. En J. D. CAPUTO – M. DOOLEY – M. J. SCANLON (eds.). *Questioning God*. Bloomington: Indiana UP, 153-185.
- MARION, J.-L. (1995). Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie. *Revue Thomiste* 95, 31-66.
- (2002). *Dieu sans l'être*. Paris: PUF.
- MILLÁN-PUELLES, A. (2002). *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp.
- MURPHY, F. A. (2004). *Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson*. Columbia: University of Missouri Press.
- NATALI, C. (2014). *Aristotele*. Roma: Carocci.
- TORRIJOS-CASTRILLEJO, D. (2013). *San Alberto Magno. Introducción a la metafísica. Paráfrasis al primer libro de la Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Ediciones Universidad san Dámaso.
- (2017). El conocimiento natural de Dios según san Pablo. En M. LÓPEZ SALVÁ - I. SANZ EXTREMEÑO - P. DE PAZ AMÉRIGO (eds.). *Los orígenes del cristianismo en la filosofía, la literatura y el arte I*. Madrid: Dykinson, 157-200.
- VERNEAUX, R. (1986). *Étude critique du livre Dieu sans l'être*. Paris: Téqui.
- VOLPI, F. (1984). *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne.