

¿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 europea 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 occidental: «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 ha incurrido en el “olvido del ser” y este fenómeno ha desencadenado la crisis espiritual en que el hombre postmoderno se encuentra enfangado. Pues bien, según Heidegger, este olvido del ser está determinado por la estructura onto-teológica 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, y Dios ha sido degradado.

Un filósofo cristiano no puede ignorar semejante acusación ni a título de filósofo ni a título de cristiano. En estas páginas pretendo, pues, examinar en primer lugar si aún es legítimo el empeño por la metafísica y, por consiguiente, si la filosofía puede tener todavía una palabra que pronunciar en la Europa del siglo XXI. En segundo lugar, hemos de plantearnos de nuevo la entrada de Dios en el pensamiento filosófico. Para ello, vamos a escuchar primero las respuestas al dilema heideggeriano ofrecidas por dos filósofos cristianos, Marion y Gilson, quienes libran a la filosofía cristiana de la onto-teo-logía a costa de separarla cada vez más de sus raíces griegas. Por este motivo, volveremos la vista atrás hasta uno de los grandes pilares del pensamiento occidental, Aristóteles, por ver si

* *Universidad Eclesiástica San Dámaso* (Spain). – This text can be quoted as follows: David Torrijos-Castrillejo, “¿Dios con o sin el ser? Apuntes acerca de la onto-teo-logía”. In: João J. Vila-Chã & Miguel García-Baró (Org.), *Philosophy and the Future of Human Formation in Europe • La Filosofía y el futuro de la formación humana en Europa*. Papers Presented at the Regional Congress of COMIUCAP-Europe Organized in Conjunction with the Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 17-19 of December, 2014).

¹ «Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von *essentia* (Wesenheit) und *existentia* (Wirklichkeit) durchherrscht das Geschick der abendländischen und der gesamten europäisch bestimmten Geschichte» (Martin HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«*, GA 9, p. 329).

ya éste incurrió en el error que Heidegger le achacó. De esta manera, esperamos revisar el lugar de la filosofía en la formación humana europea en dos de sus raíces principales, a saber, el cristianismo y Grecia.

1. 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 como fundado. Dios aparece como el ente no fundado y fundante de todo lo demás. En otras palabras, 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.

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, situación 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 la razón por la que nos precipitamos en el olvido del ser⁴.

2. Dios sin el ser

Ante el desolador panorama que Heidegger ha descubierto en la filosofía occidental debido a la estructura onto-teo-lógica de la metafísica, el filósofo alemán mismo responde con un rechazo de toda presentación de Dios inscrita en la filosofía como tal. Según él, la teología cristiana

² Cf. Martin HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, GA 11, p. 77.

³ «Nun ist aber die abendländische Metaphysik seit ihrem Beginn bei den Griechen – und noch ungebunden an diese Titel – zumal Ontologie und Theologie» (ibíd., p. 63).

⁴ Cf. ibíd., p. 76.

debería tomarse en serio la palabra del apóstol Pablo (1 Cor. 1, 20) según la cual Dios habría convertido en necedad la sabiduría del mundo, es decir, la filosofía⁵. La reacción más coherente con este pensamiento debería ser renunciar a mencionar el “ser” para hablar de Dios y así lo expresa resueltamente⁶. Un itinerario tal ha sido seguido por un pensador declaradamente cristiano como Jean-Luc Marion, el cual ensaya una respuesta en su libro, de elocuente título, *Dieu sans l'être* (1982). Este autor acoge la argumentación de Heidegger y la integra en su crítica filosófica a los ídolos. El ídolo constituye un dios fabricado por los hombres que impide reconocer a Dios en su divinidad. La divinidad alcanzada por la metafísica sería, pues, para Marion, no 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 por su propia 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* para referirse a Él. Su propuesta está, pues, en línea con 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 toda renuncia a un pensar 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 trabajo cambia de postura acerca del problema dejando cierto resquicio para una metafísica como la empleada por el Aquinate. En efecto, se da cuenta de que Dios no puede ser comprendido en la filosofía como si de otro

⁵ Cf. id., *Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«*, GA 9, p. 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» (id., *Zürcher Seminar*, GA 15, pp. 436-437; cf. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* [Paris: PUF, 2002], p. 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» (id., *Das Aristotelische Fragen nach der Vielfalt und Einheit des Seins*, GA 33, p. 46).

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» (Marion, *Dieu sans l'être*, p. 55).

⁸ Cf. ibíd., p. 73.

⁹ Cf. id., “Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie”, *Revue Thomiste* 95 (1995), pp. 31-66. Después reimpresso como último capítulo de la segunda edición de *Dieu sans l'être*.

ente más se tratase y el conocimiento que, según santo Tomás, podemos adquirir de Él es muy limitado y casi constituye más una ignorancia ilustrada que una noticia positiva. En este sentido, 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 puede 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.

3. 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

¹⁰ Cf. id., *Dieu sans l'être*, p. 331, nota 68.

¹¹ Francesca Aran Murphy, *Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson* (Columbia: University of Missouri Press, 2004), p. 303: «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». Sin embargo, Kearney entiende a Gilson y a santo Tomás de Aquino plenamente insertos en una perspectiva onto-teológica: cf. Richard Kearney, “The God Who May Be”, in *Questioning God*, ed. John D. Caputo, Mark Dooley, and Michael J. Scanlon (Bloomington: Indiana UP, 2001), p. 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...» (Gilson, *L'être et l'essence*, p. 372).

clásica. 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 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 judeocristiana 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 incurrir en una metafísica de planteamiento onto-teológico, 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 un Dios que no deja de ser ente, con ser y esencia¹⁸. No obstante, esto no le hace incurrir en una metafísica como la criticada por Heidegger, de constitución onto-teológica. Por nuestra parte, queríamos explorar si la tendencia onto-teológica se encontraba ya en el pensamiento de Aristóteles a fin de verificar si, efectivamente, la filosofía occidental ha sucumbido siempre a esta perspectiva.

¹³ Cf. Étienne GILSON, *L'être et l'essence* (Paris: Vrin, 1994), pp. 371ss.

¹⁴ Id., *El ser y los filósofos* (Pamplona: EUNSA, 2005), p. 78.

¹⁵ Cf. Id., *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris: Vrin, 1989), pp. 66-71.

¹⁶ Id., *El ser y los filósofos*, p. 103.

¹⁷ Es difícil llegar a otra conclusión, como ha mostrado lúcidamente Lawrence DEWAN, “Étienne Gilson and the Actus Essendi”, *Maritain Studies / Études maritainiennes* 15 (1999), pp. 71-80.

¹⁸ José J. ESCANDELL, “Para una metafísica del ente y de la esencia”, en *Sapienza e libertà. Studi in onore del prof. Lluís Clavell*, a cura di Miguel Pérez de Laborda (Roma: Edusc, 2012), p. 149: «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*

4. 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, 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

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».

¹⁹ Además de sus numerosos artículos al respecto, es conocido sobre todo su libro: Franco VOLPI, *Heidegger e Aristotele* (Padova: Daphne, 1984).

²⁰ Enrico BERTI, *Aristotele nel Novecento* (Bari: Laterza, 1992), p. 69: «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 tra la confusione tra essere ed ente, cioè l'oblio della differenza ontologica, proprio della metafisica *tout court*».

²¹ Para una cuerda respuesta a la limitada lectura de Berti de santo Tomás como intérprete de la noción aristotélica de ser: cf. Stephen L. Brock, «*L'ipsum esse* è platonismo?», in *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, ed. Stephen L. Brock (Rome: Armando, 2004), pp. 193-220. A decir verdad, lo más decepcionante de la argumentación de Berti es su insistencia en hacer responsable a la noción tomista de *ipsum esse* de la impugnación de la filosofía primera de Aristóteles como onto-teo-logía. No cabe duda que esta noción es de inspiración aristotélica y no alude tanto a un $\upsilon\tau\acute{o}\delta$ (cf. Enrico Berti, «La *Metafisica* di Aristotele: 'onto-teología' o 'filosofía prima'», in *Fisica, antropologia e metafisica*, vol. 2, *Nuovi studi aristotelici* [Padova: Morcelliana, 2005], p. 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 un error que ha sido introducido en realidad a causa del neokantismo de Natorp, con su identificación del ente con el objeto, un fallo interpretativo que no se le había escapado a Berti (ibíd., p. 403).

²² «Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie» (Martin Heidegger, *Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«*, GA 9, p. 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

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 *Adela Metafísica* se hace referencia a una ciencia que se interroga por los principios y causas últimas, algo que le 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 aquélla 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. 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.

un ente che sarebbe l'essere per essenza, cioè anzitutto l'ousia e poi Dio» (Berti, *Aristotele nel Novecento*, p. 79).

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» (BERTI, “La *Metafísica* di Aristotele: ‘onto-teologia’ o ‘filosofia prima?’”, p. 410).

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 y 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 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, puesto que tal realidad es difícil de conocer y sólo se la alcanza derivadamente. 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

²⁵ Cf. *ibíd.*, pp. 414.416.

²⁶ Una interpretación semejante, que integra *Categorías* con *Metaph.*, Z ha sido propuesta últimamente por Carlo Natali, *Aristotele* (Roma: Carocci, 2014), p. 219.

²⁷ Cf. Avicenna, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, I, 1 (Louvain: Peeters, 1980), p. 6; Albertus, *Metaph.*, I, 1, c. 2; Thoma Aquinatis, *In Metaph.*, I, prooemium. Me he ocupado de esta problemática en san Alberto Magno, quien también ha sido acusado

Dios como tal, 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 impropiamente, 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 de la metafísica tan sólo como principio del ente y sólo aparece en ella en tanto en cuanto compete a una misma ciencia considerar sus objetos y los principios de sus objetos, como decía Berti.

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 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, 982b 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, sino que siempre procede por mor de sí mismo. Análogamente, la filosofía primera será buscada, para Aristóteles, sin pretender otra cosa sino su adquisición. 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 más bien que la divinidad posee el carácter de fin en sí misma (pero no de fin en cuanto “causa final” que determina a un agente a obrar en un sentido determinado).

5. Conclusiones

A pesar de cuanto sostiene Marion, temo que el ídolo no repugna sin más la actitud religiosa. En realidad, tan sólo simplifica ésta. 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

injustamente de un planteamiento onto-teo-lógico de la metafísica, en mi “Introducción” a San Alberto Magno, *Introducción a la metafísica. Paráfrasis al primer libro de la Metafísica de Aristóteles* (Madrid: Ediciones Universidad san Dámaso, 2013), pp. vii-x.xiv-xx.

espacio acaso suscita sobrecogimiento y reverencia, profundas emociones y algo que 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 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 sea en singular sea 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 el Dios cristiano. Marion reacciona hasta cierto punto ante esta actitud, 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 ontológica²⁹. 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 comunicación³⁰.

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»³¹. Si se tratase de una suerte de ídolo, sería capaz de despertar los sentimientos como lo hace aquel, pero lo cierto es que —según ellos dicen— quizá no sea así. Por eso, de hecho, no se ha formado nunca una “religión natural” fundada sobre los esbozos filosóficos centrados en la divinidad y ésta es una de las razones de la “necesidad moral” de una revelación. Con todo, aquel Dios misterioso

²⁸ Cf. Marion, *Dieu sans l'être*, pp. 61-63.

²⁹ Cf. *ibíd.*, p. 70.

³⁰ 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» (John D. Caputo, in: Richard Kearney (moderator), “On the Gift. A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion”, in *God, the Gift, and Postmodernism*, ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon [Bloomington: Indiana UP, 1999], p. 78). Cf. Kearney, “The God Who May Be”, p. 164.

³¹ «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» (Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, GA 11, p. 77). Cf. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 55, donde recuerda que ya Nietzsche consideraba al Dios *causa sui* un Dios muy poco divino, una blasfemia. Recuérdese la opinión de Gilson citada en nota 32.

atisbado por algún griego como Aristóteles, se parece más al de la religión judeocristiana, un Dios indisponible a quien hay que aguardar y de quien no se puede disponer. Precisamente el escueto conocimiento de Dios reconocido al poder de la razón natural por Aristóteles y santo Tomás es tal. Por consiguiente, preferimos aseverar con Berti que «es posible rezar al motor inmóvil»³², 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 toda 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, la teología natural no tiene por qué ser rechazada por los cristianos, aunque éstos sean conscientes 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 cultural y los relatos míticos y miméticos, propios de los ambientes idolátricos de las religiones entonces populares³³. Ante esto, las actitudes personales que los cristianos promovían eran la vigilancia y la sobriedad³⁴, 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 espiritual» 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 temían emplearlas porque veían en ellas un don recibido por la creación de Dios.

³² ³² Enrico BERTI, “La teologia di Aristotele”, in *Fisica, antropologia e metafisica*, vol. 2, *Nuovi studi aristotelici*, pp. 390.393: «[...] 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». Asimismo: «[...] dopo di che sarebbe difficile negare che esso possa essere un dio a cui “l’uomo non può né rivolgere preghiere né offrire sacrifici”, “né cadere in ginocchio pieno di riverenza” [Heidegger; texto citado en notas 2 y (la nota anterior a ésta=)31]» (BERTI, “La *Metafisica* di Aristotele: ‘ontoteologia’ o ‘filosofia prima?’”, p. 420).

³³ Cf. Rom. 1, 18-23; Sab. 14, 12-14, comentados en mi “El conocimiento natural de Dios según san Pablo”, a la espera de publicación.

³⁴ Cf. v. gr. 1Tes. 5, 6; Rom. 13, 13; Mc. 13, 37.

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, atisbaban lo que era moneda común en el aristotelismo y será retomado en el pensamiento cristiano, 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, los elabora dotados de una perenne aptitud para ser mejorados y enriquecidos. Esto le sería imposible si no pudiera comprender que no ha comprendido.

En definitiva, el juicio histórico de Heidegger que afecta a toda la historia de la filosofía europea es insostenible e introduce un criterio hermenéutico que puede viciar la comprensión de la metafísica clásica. Por lo tanto, 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 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 el cristianismo empero ha cubierto mediante 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.