

¿SON REALMENTE ONTO-TEO-LÓGICAS LAS PRUEBAS CLÁSICAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS?

Manuel Porcel Moreno

Sumario: Jean-Luc Marion va a proponer una interpretación no onto-teo-lógica de las pruebas clásicas de la existencia de Dios. El filósofo francés trata, en primer lugar, de poner en tela de juicio la interpretación ontológica que, desde Kant, se le ha dado al argumentum anselmiano. Asimismo, va a tratar de desligarlo no solamente del horizonte de la metafísica, sino también de la cuestión del ser del ente. Por otra parte, también va a defender que la idea de “Dios sin el ser” podría convertirse en una tesis profundamente tomista, puesto que Tomás de Aquino no piensa a Dios a partir del ser, sino el ser desde Dios.

Summary: Jean-Luc Marion is proposing an interpretation not onto-theo-logical of the classic proofs of God’s existence. The French philosopher intends, in the first place, to question the ontological interpretation that, from Kant on, has been given to the Anselmian argumentum. Likewise, he is going to try to extricate it, not only from the horizon of metaphysics, but also from the issue of the being of the ens [entity]. On the other hand, he also is defending that the idea of “God without the being” could be transformed into a deep Thomist thesis, since Thomas Aquinas does not think God, starting from the being, but the being [starting] from God.

Palabras clave: Onto-teo-logía, argumentum anselmiano, argumento ontológico, esse divinum, esse commune, causalidad.

Key words: Onto-theo-logic, Anselmian argumentum, ontological argument, esse divinum, esse commune, causality.

Fecha de recepción: 6 agosto de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 8 febrero de 2015

1. Introducción

A partir del concepto de onto-teo-logía (esto es, la triple alianza de ontología, teología y lógica occidentales), Martin Heidegger, va a proponer una nueva definición de la esencia de la metafísica, desplegando a su vez una hermenéutica de la historia de la filosofía. Para el filósofo alemán, la metafísica tradicional ha consistido en una historia de la onto-teo-logía. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica se caracteriza por su incapacidad de pensar el Ser en cuanto tal, a saber, la diferencia entre Ser y ente. Es cierto que la metafísica no cesa de pensar el Ser, pero lo hace a su manera. Así pues, la metafísica solamente piensa el Ser a partir del ente que el Ser pone delante. Por tanto, la metafísica privilegia al ente en su ser. Este privilegio del ente en, y sobre, su Ser es expresado por la metafísica de dos maneras. En primer lugar, pensando, de igual modo

que Aristóteles al comienzo del libro Z de la *Metafísica*, el $\delta\nu$ como $\nu\sigma\iota\alpha$ (esencia o substancia): de esta forma, el ente se presenta como la culminación del Ser. En segundo lugar, en el paso al Ente supremo: el *summum ens* se presenta como lo que fundamenta a cada ente en su ser.

En la metafísica u onto-teo-logía, pues, el Ser es confundido con el Ente supremo y se fundamenta a lo ente en este Ente o Ser supremo. Se presupone así que éste se muestra al ente, y que éste (en el caso del existente), de alguna manera, puede conocer por medio de la razón al Ser supremo. En la onto-teo-logía, “Dios”¹ es un concepto que se puede manejar. De hecho, la tendencia de la metafísica ha sido la de cosificar a Dios. Dios es un ente entre los demás entes, si bien el Ente mayor, el cual los crea, los dirige y mantiene en la existencia. El “Dios” de la onto-teo-logía, por tanto, se puede equiparar rigurosamente a un ídolo, el ídolo que presenta el Ser del ente pensado metafísicamente.

Pero ¿quién declara la equivalencia entre el término último en el que finaliza la demostración y el “Dios” que todos reconocen en él? ¿Sobre qué fundamento se apoya el discurso racional al término de la demostración para asimilar este concepto último a Dios mismo? O mejor aún, ¿qué conformidad queda entre el ente ya declarado supremo y la silueta fantasmagórica de su acuñación conceptual, tejida por infinitos atributos infinitamente reduplicados en una inflación atributiva que resulta tal vez vacía e insignificante?²

Tal vez, apunta Marion, ante esta concepción idolátrica de Dios, establecida por la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, habría que “afrontar lo divino en una figura diferente a la del «Dios» onto-teológico”³.

2. El argumentum anselmiano⁴

Durante mucho tiempo, el argumento anselmiano no fue conocido como el argumento ontológico. Así, san Anselmo e incluso el mismo Descartes lo denominan

¹ Jean-Luc Marion escribe de diferentes modos las referencias a la divinidad. Escribe Dios cuando se refiere al que él llama Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, es decir, el Dios de la religión positiva revelada cristiana y en general el Dios de la religión histórica como hecho. Escribe “Dios” cuando se refiere a la idea o concepto que sobretodo la modernidad ha elaborado desde la religión racional o religión natural.

² Lo que Antony Flew en la parábola oxoniense del “jardín en la jungla” llama “las mil calificaciones”, cf. A. FLEW; R. HARE; B. MITCHEL, “Theology and falsification”, en A. FLEW; A. MACINTYRE (eds.), *New essays in philosophical theology*, SCM Press, Londres 1955, 96-108. Para un análisis de dicha parábola, consultar: J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, 611-613.

³ JEAN-LUC MARION, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977, 35.

⁴ Jean-Luc Marion desarrolla, con especial ahínco, una interpretación no onto-teo-lógica de la demostración de la existencia de Dios de san Anselmo. Esta interpretación marioniana es expuesta por primera vez en su ensayo: “L'argument relève-t-il de l'ontologie?”, en *Archivo di Filosofia*, vol. 58, N° 1-3, (1990) 43-70. Esta misma versión francesa aparece bajo el mismo título en su libro: *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, Paris 1991. Posteriormente, esta primera versión francesa fue ampliada en su ensayo: “Is the ontological argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant”, en *Journal of the history of philosophy*, vol. 30, N° 2 (April 1992) 201-218. La versión inglesa difiere de la versión francesa en las conclusiones que alcanza su interpretación.

como “*meum argumentum*”⁵. Más tarde, Leibniz hablará sencillamente de un “*argumentum dudum inter Scolasticos celebre et a Cartesio renovatum*”⁶. Kant, quien en un principio lo llama “*cartesianischer Beweisgrund*”⁷, lo caracterizará más tarde como “*ontologischer Beweis*”⁸. Pero, ¿por qué el *argumentum* anselmiano tuvo que esperar setecientos años para acoger el calificativo de “ontológico”? Según Marion, todo ese tiempo en el que el *argumentum* anselmiano no había recibido aún el calificativo explícito de “ontológico” indica que pudo nacer, e igualmente, continuar sin volverse necesariamente “ontológico”. Así, por tanto, ¿hubiera podido san Anselmo, y más tarde Descartes, desplegar su *argumentum* sin la necesidad de recurrir al concepto de ontología? Desde el punto de vista histórico, el término “ontológico” no nació hasta seis siglos después del nacimiento de San Anselmo en el año 1613 en el que Rudolf Goglenius introdujo por primera vez este término en su obra *Lexicon philosophicum*. Así, pues, el *argumentum* original anselmiano pudo sobrevivir por mucho tiempo, sin la ayuda de la ontología, como una prueba de la existencia de Dios.

Por consiguiente, cabe preguntarse: ¿es legítimo situar el *argumentum* anselmiano dentro de la cuestión del ser del ente, o de otro modo, dentro del horizonte de la historia de la metafísica, entendida ésta en el sentido heideggeriano? ¿O puede considerarse, en cambio, que san Anselmo formuló su *argumentum* fuera de los límites de la metafísica, y por tanto, fuera de la cuestión del ser del ente? Para tratar de responder estas preguntas, antes bien, hay que clarificar lo que Kant quiso decir cuando tildó de “ontológico” el *argumentum* anselmiano.

2.1. La interpretación ontológica kantiana

Kant interpreta ontológicamente el *argumentum* anselmiano al demostrar éste “de manera completamente *a priori*, a partir de meros conceptos, la existencia de una causa suprema”, esto es, constituir “la existencia de una esencia suprema a partir de conceptos”⁹.

⁵ SAN ANSELMO, «Proslogion», en *Opera omnia*, vol. I, prooemium, ed. de F. S. Schmitt, Thomas Nelson, Edimburgo 1938-1961, 93. “*Vulgaribus argumentis*”, SAN ANSELMO, «Monologion», en *Opera Omnia*, vol. I, Prolugus, ed. F. S. Schmitt, o.c., 7. Igualmente, R. DESCARTES, «Meditationes de prima philosophia», en *Oeuvres*, Vol. VII, ed. de Charles Adam & Paul Tannery, J. Vrin, París 1996, 65; 115. En este punto, J. L. Marion concuerda con Alexandre Koyré quien defiende que el argumento anselmiano no es “une preuve ontologique au sens exact du terme”, A. KOYRÉ, *L'idée de dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, J. Vrin, París 1984, 193.

⁶ G. W. LEIBNIZ, “Meditationes de cognitione, veritate et ideis”, en *Die philosophischen Schriften*, vol. IV, ed. C. J. Gerhardt, Georg Olms, Hildesheim 1960, 424.

⁷ I. KANT, “Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration der Daseins Gottes”, III, 2, en *Akademie Textausgabe*, vol. II, Walter de Gruyter, Berlin 1968, 156; “Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration der Daseins Gottes”, III, 5, en *Akademie Textausgabe*, vol. II, o.c., 162-163. También en: I. KANT, “Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio”, II, 7, en *Akademie Textausgabe*, vol. I, o.c., 395-396.

⁸ I. KANT, “Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration der Daseins Gottes”, III, 4, en *Akademie Textausgabe*, vol. II, o.c., 161. También en: I. KANT, “Kritik der reinen Vernunft”, en *Werke*, vol. IV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, A592/B620.

⁹ I. KANT, “Kritik der reinen Vernunft”, en *Werke*, vol. IV, o.c., A590/B618; A602/B630 respectivamente.

Así pues, para el filósofo prusiano, el *argumentum* anselmiano deviene “ontológico” en la medida en que pretende, a través de puros conceptos, establecer la existencia de un ser supremo o de un ente privilegiado. Ahora bien, ante esto surge una dificultad: si el *argumentum* es calificado como “ontológico” por el hecho de demostrar la existencia de un ser supremo en base a conceptos puros, entonces todas las pruebas de la existencia de Dios de la teología racional son merecedoras también de tal calificativo, o, ¿tal vez no tienen como misma conclusión la existencia de un ser supremo a partir de conceptos puros? Según Marion, en realidad, Kant no solamente califica el *argumentum* como “ontológico” por establecer la existencia de un ser supremo en función de conceptos puros, sino por establecer la existencia de este ser supremo a partir del concepto de su esencia, esto es, a partir del “concepto de una esencia suprema” o del “concepto de la esencia más real”¹⁰. Por consiguiente, el *argumentum* deviene ontológico no solamente por establecer la existencia de un ser supremo, sino porque además este ser supremo adquiere su existencia únicamente a partir de su esencia. Esto quiere decir que el *argumentum* se vuelve ontológico en la medida en que pretende demostrar la existencia de un ser supremo bajo dos requisitos: a) en base a un concepto puro, sin dejar lugar a experiencia alguna, y b) en base al concepto puro de esencia. Para el filósofo francés, el hecho de que Kant identifique estos dos requisitos con el argumento ontológico, solamente indica algunas de las conclusiones a las que antes ya llegaron sus predecesores.

Descartes ya asume que una prueba de la existencia de Dios esté sustentada sobre un concepto de Dios. Lo vemos claramente en la *Meditatio V* cuando afirma que de una *cogitatio de Deo* se va a derivar la demostración *a priori* de la existencia de Dios. Esta *cogitatio de Deo*, que extraigo del tesoro de mi mente, aspira al estatus de una idea verdadera, es decir, al rango de inteligibilidad de una idea tan clara y distinta como la de cualquier idea matemática. Por consiguiente, la idea de Dios se encuentra entre las ideas innatas. Esta idea de Dios se refiere a “las ideas verdaderas ingénitas en mí, de las cuales la primera y principal es la idea de Dios”¹¹. A pesar del esfuerzo de Descartes por mantener la incomprendibilidad de Dios, al final acaba admitiendo un “concepto de Dios”, a saber, un “concepto de la naturaleza divina” o un “concepto del ser supremamente perfecto”¹². Al admitir Descartes esta conceptualización de Dios da un paso decisivo, puesto que a partir de ahora el “argumento ontológico” va a presuponer la accesibilidad de un concepto de la esencia divina, o mejor aún, a través de un concepto de Dios se va alcanzar la esencia de éste. Este concepto aprehenderá a Dios dentro del horizonte de una esencia. Así, por tanto, a partir de ahora se admitirá en todo debate ulterior algún concepto de Dios, asumiendo a la vez que es totalmente apropiado y admisible asimilar un concepto con Dios mismo.

Asumida la existencia de Dios a partir de un concepto puro, queda ahora ver si este concepto puede llevarnos a la esencia de Dios, y qué esencia divina muestra dicho concepto. Si la primera cuestión no tardó en ser asumida, la determinación de la esencia de Dios va a necesitar de varias etapas hasta ser totalmente formulada.

¹⁰ *Ibid.*, A601/B629; A596/B624 respectivamente.

¹¹ R. DESCARTES, “Meditaciones de prima philosophia”, en *Oeuvres*, vol. VII, ed. de Charles Adam & Paul Tannery, *o.c.*, 68.

¹² *Ibid.*, 167, 151, 166 respectivamente.

- a) Descartes define a Dios como un ente supremo o sumamente perfecto¹³. Con este concepto de la esencia divina, la separación entre la esencia y la existencia no se anula aún del todo. Así pues, Dios no existe como consecuencia de un concepto de Dios o de su esencia, sino que existe a través de un tercer operador: “la suprema perfección”, entre las que se engloba, la perfección de existir. Para que Spinoza termine afirmando que a través de la esencia pura se llega a la existencia, es decir, que Dios es “aquello cuya esencia implica la existencia” o “aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”¹⁴, requiere que la historia de la metafísica dé algún paso más.
- b) Malebranche no solamente va a partir del concepto de “Dios o el ser infinitamente perfecto” sino que, además, se va a dar en el concepto de Dios una absoluta identidad entre la esencia y el ser en cuanto tal. Así, “la idea de Dios, o del ser en general, del ser sin restricción, del ser infinito”¹⁵ se va a contraponer a la idea del ser particular y finito. Por consiguiente, solamente en Dios se da una absoluta identificación entre la esencia y el ser en general, de manera que, cuando Dios obtiene la existencia, no obtiene nada que no sea ya de antemano. Según Malebranche, “el ser sin restricción, en una palabra, el ser, es la idea de Dios”¹⁶. De esta forma, rompe toda mediación posible entre la esencia y la existencia de Dios. En conclusión, Dios va a existir como consecuencia de su esencia, la cual no consiste en otra cosa sino en ser.
- c) Leibniz, dando un paso más allá de Malebranche, no solamente identificará la esencia de Dios con el ser en cuanto tal sino que, además, la identificará con el de ser necesario¹⁷. El argumento cartesiano, como también el malebranchiano, no deja claro en realidad por qué de la esencia divina se obtiene su existencia. En cambio, Leibniz logra dicha transición al equiparar en el concepto de Dios y únicamente en él, la posibilidad y la necesidad. Así, la necesidad no es algo externo que se agregue a la posibilidad, sino que de ésta surge intrínsecamente la ne-

¹³ Cf. *Ibid.*, 66; asimismo 54, 67. “Certe ejus ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quàm ideam cujusvis figurae aut numeri; nec minus clare & distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat [...] Non magis posse existentiam ab essentiâ Dei separari [...] Non magis repugnet cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio)”, *ibid.*, 65-66.

¹⁴ B. SPINOZA, “Ethik”, definition I, en *Werke*, vol. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967, 87.

¹⁵ N. MALEBRANCHE, “Recherche de la vérité”, IV, XI, §2, en *Œuvres complètes*, vol. II, ed. de Geneviève Rodis-Lewis, J. Vrin, Paris 1963, 93, 95 respectivamente.

¹⁶ N. MALEBRANCHE, “Entretiens sur la métaphysique et la religion”, II, §5, en *Œuvres complètes*, vol. XII, ed. de André Robinet, *o.c.*, 53.

¹⁷ “L’Existence de l’Être nécessaire, dans lequel l’Essence renferme l’Existence, ou dans lequel il suffit d’être possible pour être actuel”, G. W. LEIBNIZ, *Monadologie*, §44, ed. de André Robinet, J. Vrin, Paris 1986, 95.

cesidad como su condición más íntima¹⁸. En el argumento leibniziano, para que Dios sea, le basta con que el concepto de existencia necesaria sea un concepto posible.

Establecidos los rasgos que Kant le atribuye al “argumento ontológico” y habiendo examinado qué pensadores en la historia de la metafísica preparan o se anticipan a dichos rasgos, podemos ahora preguntarnos si realmente el *argumentum* anselmiano cumple con los dos requisitos que la interpretación metafísica establece:

- a) Justificar la existencia de Dios a partir del concepto de esencia divina.
- b) Declarar esta esencia divina como el ser en cuanto tal, infinito y sin restricción alguna.

2.2. Dios, más allá del concepto

El *argumentum* anselmiano no se basa en un concepto de la esencia de Dios, puesto que su punto de partida no es un asunto de evidencia conceptual, sino un asunto de fe. San Anselmo ya deja ver esta máxima al comienzo del *Proslogion*: “*fides quaerens intellectum*” o “*exemplum meditando de ratione fidei*”¹⁹. La pretensión de ambas máximas no es dar razón de, sino hacer racional lo que de antemano la fe ofrece al pensamiento. La fe no busca darle a la razón un simple *datum* neutral para seguidamente arrebatárselo y hacerlo suyo, sino más bien la fe pretende guiar a la razón en su itinerario especulativo: “Ciertamente no busco entender para creer, sino que creo para entender. Y, en efecto, creo en esto porque a menos de que crea no podré entender”²⁰. Así pues, el pensamiento es quien necesita de la fe, ya que de ésta procede todo pensamiento. En otras palabras, la fe constituye la posibilidad determinante de todo posible entendimiento.

La conclusión del *argumentum* anselmiano también escapa explícitamente a toda conceptualización, ya que pretende acceder a Dios quien habita en una “*lux inaccessibilis*”²¹. Esta inaccesibilidad de Dios no sólo define la conclusión del *argumentum*, sino también el punto de partida²². Ahora bien, la fe e inaccesibilidad de Dios no se ven anuladas por

¹⁸ “Si l’Être nécessaire est possible, il existe. Car l’Être nécessaire et l’Être par son Essence ne sont qu’une même chose”, G. W. LEIBNIZ, “Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus”, en *Die philosophischen Schriften*, vol. IV, ed. de C. J. Gerhardt, o.c., 406.

¹⁹ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, prooemium, ed. de F. S. Schmitt, o.c., 94. Algunos analistas afirman que la máxima “*fides quaerens intellectum*” la ha tomado san Anselmo de Isaías 7, 9: “καὶ ἐὼν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνήτε”, *Septuaginta*, Is. 7, 9, vol. XIV, Dandenhoed & Ruprecht, Göttingen 1939, 146. El texto griego de *Septuaginta* traducido literalmente dice así: “Si no creéis de ningún modo viviréis, o subsistiréis”. Jean-Luc Marion, en concreto, entiende este texto en sentido noético: “A menos de que creas no podrás entender”.

²⁰ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. I, ed. de F. S. Schmitt, o.c., 100.

²¹ 1 Tim. 6, 16.

²² Cf. SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. I, ed. de F. S. Schmitt, o.c., 98; “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. XVI, ed. de F. S. Schmitt, o.c., 112.

el conocimiento sino, más bien, es este conocimiento quien origina en la mente la pretensión de reconocer la inaccesibilidad de Dios como su característica más definitiva. Por consiguiente, el *argumentum* anselmiano no pretende ofrecer un concepto de Dios o de la esencia divina. Más bien, dicho *argumentum* nunca presupone concepto alguno de Dios al basarse éste en la imposibilidad de toda conceptualización de Dios²³.

El *argumentum* tiene como fundamento un no-concepto de Dios. Para san Anselmo, “*id quo majus cogitari nequit* o *aliquid quo nihil majus cogitari possit*”, significa que solamente se puede pensar a Dios como algo que no se puede concebir, como lo que trasciende todo concepto creado y finito. La cuestión de Dios solamente se abre en el pensamiento cuando éste se enfrenta a sus propios límites a la hora de concebir a Dios. Por tanto, mientras el pensamiento conciba a Dios a través de conceptos, éste no puede surgir. Dios comienza tan pronto como el pensamiento creado y finito choca con sus propios límites y no puede ir más allá²⁴. Según Marion, en realidad, san Anselmo no pretende a través de un concepto (“*id quo majus cogitari nequit*”) definir a Dios, ni conducirnos a un ser o ente trascendente, sino más bien trata de señalar los límites del pensamiento humano cuando éste trata de concebir a Dios a partir de conceptos, al igual que cuando trata de pensar más allá de los propios límites del pensamiento humano. Esta máxima pretende poner más de manifiesto la finitud humana que la posibilidad de pensar a Dios²⁵.

El filósofo francés afirma que esta demostración fundada en un no-concepto de Dios queda atestiguada en tres momentos²⁶:

- a) En primer lugar, es imposible refutar que “*id quo majus cogitari nequit*” no se fundamenta en un no-concepto de Dios. Si alguien pretendiera

²³ Jean-Luc Marion coincide con E. Gilson cuando afirma que el *argumentum* tampoco presupone un nombre divino, en contra de la tesis defendida por K. Barth, según la cual “*id quo majus cogitari nequit*” equivaldría a un nombre divino: K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2002. “Or il n’est pas besoin d’être grand exégète pour savoir que jamais l’Écriture n’a donné à Dieu nom semblable. Elle lui en donne beaucoup, et de toutes sortes; les théologiens du moyen âge les ont colligés et commentés, à la suite de Denys, dans leurs *De divinis nominibus*, ils n’y ont jamais trouvé celui-là”, E. GILSON, “Sens et nature de l’argument de Saint Anselme”, en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, N° 9 (1934) 26.

²⁴ “El llamado «argumento ontológico» trata de expresar el autotranscendimiento de la razón humana hacia la verdad que la ilumina y que es, como dice la extraordinaria fórmula de Agustín, *interior intimo meo et superior summo meo*, o sea, más íntimo que mi mayor intimidad y más alto que lo más alto que hay en mí”, M. GARCÍA-BARÓ, *Sócrates y herederos*, Sígueme, Salamanca 2009, 252.

²⁵ Coloman Etienne Viola escribe al respecto: “C’est à tort qu’on identifie souvent l’argument d’Anselme avec la preuve cartésienne ou leibnizienne, qui part de l’idée de Dieu conçu comme *ens perfectissimum*, l’idée du plus parfait [...] En effet, chez Anselme, il ne s’agit pas de l’analyse d’un concept comme chez la plupart des partisans de l’argument ontologique”, sino “[...] d’une analyse de notre manière de comprendre Dieu que celle d’un simple concept”, C. E. VIOLA, “Les journées internationales anselmiennes”, en *Archives de Philosophie*, vol. 35, N° 1 (janvier-mars, 1972) 153.

²⁶ Cf. J. L. MARION, “Is the ontological argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant”, en *Journal of the history of philosophy*, vol. 30, N° 2, o.c., 210-212.

refutarlo so pretexto de ser ininteligible, esto es, incomprendible para el intelecto entraría en contradicción. Pues, en realidad, para refutarlo sería necesario primeramente poder comprenderlo, y aquél que pudiera o llegase a comprenderlo lo suficiente, ya no podría afirmar que éste es incomprendible. Es más, el no-concepto por definición no permite concebir conceptualmente la frontera de lo que “nada más grande puede pensarse”. Por tanto, cuando se arguye la incomprendibilidad para concebir este no-concepto, más que ponerlo en entredicho se le está reconociendo su carácter propio y único, en otras palabras, este no-concepto ha de entenderse como lo que sobrepasa, trastorna y enloquece todo pensamiento²⁷.

- b) En segundo lugar, estando ya demostrada la comprensibilidad de este no-concepto de Dios se sigue que éste no solamente está en el intelecto sino que, además, se encuentra en las cosas (*in re*): “Y ciertamente, lo que nada más grande puede pensarse, no puede existir solamente *in intellectu*”²⁸. “*Id quo majus cogitari nequit*” no solamente exige que la *cogitatio* tenga experiencia de sus propios límites a la hora de pensar este no-concepto, sino también reconocerle al *majus* su trascendentalidad, esto es, que la *cogitatio* ha de aceptar su imposibilidad para concebir aquello que trasciende más allá del entendimiento²⁹.
- c) En tercer lugar, es necesario reconocer que Dios está más allá del entendimiento. Pero, ¿cómo va a estar en la realidad aquello que ni siquiera se encuentra en el entendimiento? ¿Acaso debería pensarse este impensable como un *ens realissimum*? ¿O no se debería de pensar, por el contrario, que aquello que no se encuentra *in intellectu* tampoco existe en la realidad? Según Marion, en realidad, a los ojos de San Anselmo

²⁷ F. Alquié lo expresa de la siguiente manera: “Saint Anselme ne veut pas définir Dieu dans la pensée, mais hors de la pensée [...] Dieu est défini non dans la pensée, mais par rapport à elle. Il est défini comme extérieur à la pensée, ou du moins comme constituant pour elle une limite infranchissable [...] un obstacle à la pensée, quelque chose que la pensée sentira comme une limite, à laquelle elle se heurtera, qui l’empêchera d’aller plus loin”, F. ALQUIÉ, *L’argument ontologique chez Saint Anselme. Les critiques de Gaunilon et Saint Thomas d’Aquin*, tesis doctoral defendida en mayo de 1929, 17-18. Para Etienne Gilson, “saint Anselme a simplement dit que la vue des choses suffisait à permettre de ‘conjecturer’ le ‘*quo majus cogitari nequit*’, et qu’à partir de cette motion, même conjecturale, la preuve pouvait se développer complètement”, E. GILSON, *Études médiévales*, J. Vrin, Paris 1983, 9. Alexandre Koyré admite que la prueba es una “démonstration indirecte”, puesto que “part d’un concept indirect et n’exprimant pas l’essence de Dieu”, A. KOYRÉ, *L’idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, J. Vrin, Paris 1984, 201; 202 respectivamente. I. U. Dalferth lo ratifica de la siguiente manera: “weder ein Gottesbegriff noch ein Name Gottes, sondern eine Regel, eine Anweisung, wie man *denken* muss, wenn man *Gott* denken will”, I. U. DALFERTH, «Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms *Proslogion*», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 81 (1984) 78ss.

²⁸ SAN ANSELMO, “*Proslogion*”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. II, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 101. “Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quo maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re” (*Ibid.*, 102).

²⁹ Cf. E. CORETH, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca 2006, 120.

“lo que nada más grande puede pensarse” invierte la jerarquización de los grados del ser, ya que con esta máxima no se pretende pensar en un mínimo sino siempre en un máximo. El nivel más bajo en los grados del ser es aquello que solamente se encuentra en el entendimiento y no en la realidad. El segundo nivel es aquello que se encuentra en el entendimiento y existe también en la realidad. El tercer nivel es aquello que existe en la realidad (*in re*) pero sin quedar sometido dentro del horizonte del *intellectus*. Este último grado alcanza su determinación en el capítulo XV del *Proslogion*: “Luego, Señor, no solamente eres lo que nada más grande puede pensarse, sino además algo más grande que lo que puede pensarse”³⁰. Así pues, Dios existe más allá del pensamiento, como lo que trasciende, supera y enloquece todo pensamiento creado y finito. Por tanto, cuando pensamos a Dios no solamente habría que admitir su existencia, sino también su existencia fuera y más allá de nuestro posible entendimiento³¹. Según san Anselmo, Dios “tan de verdad existe que no es posible siquiera pensar que no exista”³². Para el benedictino, Dios existe solamente cuando el pensamiento admite sus propios límites y reconoce la imposibilidad de negar que aquello que trasciende y escapa a toda conceptualización *in intellectu* pueda existir *in re*. La existencia de Dios queda demostrada por la incapacidad que tiene el hombre para producir verdaderamente un concepto de Dios o de su esencia. En conclusión, solamente podemos conocer a Dios como existente cuando nos es realmente desconocido a partir del concepto de su esencia divina. En la opinión del filósofo francés, el *argumentum* anselmiano no cumple con el primer requisito de su interpretación ontológica, a saber, justificar la existencia de Dios a partir del concepto de esencia divina.

2.3. Dios, más allá del ser o de la esencia

¿Determina el *argumentum* anselmiano, tal y como lo hace la constitución onto-teo-lógica metafísica, la naturaleza de Dios a partir de una esencia, pudiéndose identificar ésta con el ser *par excellence* e infinito? ¿Se puede entender esencialmente “*id quo majus cogitari nequit*” en términos del ser o de la οὐσία?

³⁰ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. XV, ed. de F. S. Schmitt, o.c., 112.

³¹ “El argumento de Anselmo dice que es de evidencia inmediata que Dios existe, porque quien piensa en él ya necesariamente lo ha de reconocer existente. En otras palabras: basta la idea de Dios para demostrar su existencia”, M. GARCÍA-BARÓ, *Sócrates y herederos*, o.c., 251. “Pero aquello mayor de lo cual no es concebible nada, no puede existir sólo en el entendimiento, en el pensamiento. Porque si, en efecto, existiera únicamente en el entendimiento, cabría también pensar algo como existente en la realidad, lo que evidentemente sería mayor. Con otras palabras, se daría la consecuencia contradictoria de que aquello, superior a lo cual no cabe pensar nada, sería a la vez algo superior a lo cual cabría pensar otra cosa. De todo ello saca Anselmo la consecuencia de que aquello, por encima de lo cual no cabe pensar otra cosa mayor, existe también sin duda alguna en la realidad”, B. WEISSMAHR, *Teología natural*, Herder, Barcelona 1986, 112.

³² SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. III, ed. de F. S. Schmitt, o.c., 102.

Si con la máxima “*id quo majus cogitari nequit*”, san Anselmo, establece la primera ruptura, con la máxima “*id quo nihil melius cogitari potest*”³³ establecerá la segunda ruptura. La sustitución del *majus* por el *melius* aparece en el capítulo III del *Proslogion* con la intención de justificar el *majus*: “Si la mente pudiera concebir algo mejor que Tú, la criatura se pondría por encima del Creador y juzgaría al Creador, lo cual es totalmente absurdo”³⁴. Por lo tanto, el *majus* no se ve contradicho por el *melius*, sino más bien lo justifica. Esto vuelve a ser justificado explícitamente en el capítulo V donde se confirma que Dios es “aquello que es mejor que exista a que no exista”³⁵. El principio del *majus* entra en función al ser justificado por el principio del *melius*: “*id quo majus cogitari nequit*” implica “*id quo nihil melius cogitari potest*”³⁶. Aquí, el *majus* no debe entenderse en un sentido cuantitativo, sino cualitativo.

Ahora bien, en la opinión del filósofo francés, “*id quo majus cogitari nequit*” se rige por el principio del bien, entendido éste platónicamente como ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, como lo que está por encima y más allá de la esencia y, por lo tanto, más allá de cualquier concepto de esencia. Así, en toda definición de Dios, el bien se va a constituir como el aspecto determinante. A través del bien, Dios, trasciende la esencia en el mismo momento en el que rompe con todo concepto. El bien solamente puede pensarse como lo que se da, no pretende comprender sino darse al otro, no opera por medio de condiciones de posibilidad que lo garanticen o reafirmen, puesto que no tiene restricción ni dominio alguno sino que simplemente se da sin fin ni límite³⁷.

El *argumentum* anselmiano está estructurado en base a esta segunda ruptura, la cual no solamente es más fundamental que la primera sino que ésta se ve justificada por la segunda. San Anselmo, en el *prooemium* del *Proslogion*, establece la finalidad de su *argumentum*: mostrar que Dios es el “bien supremo que no necesita de ningún otro bien y que todos necesitan para ser y ser buenos”³⁸. Si “*id quo majus cogitari nequit*” es la máxima que guía los tres primeros capítulos del *Proslogion*, ésta va a ser pronto desplazada por “*id quo nihil melius cogitari potest*”, puesto que es imposible “concebir algo mejor que Tú”³⁹. Es precisamente esta imposibilidad de pensar algo mejor que Dios la que conduce a reconocer la existencia de Dios⁴⁰. Si el *argumentum* pretende entender a Dios como lo *melius*, a saber, como el bien supremo, le es imposible al pensamiento

³³ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. XIV, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 111.

³⁴ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. III, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 103.

³⁵ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. V, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 104.

³⁶ “Quaerebas Deum, et invenisti eum esse quiddam summum omnium, quo nihil melius cogitari potest”, SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. XIV, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 111.

³⁷ “Oh immensa bonitas, quae sic omnem intellectum excedis”, SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. IX, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 107.

³⁸ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, prooemium, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 93.

³⁹ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. III, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 103.

⁴⁰ “Summum omnium solus existens [...] Deus sit quidquid melius est esse quam no esse”, SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. V, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 104.

fundarse en un concepto de una esencia que es totalmente inaccesible. Así pues, para conocer a Dios solamente queda el propio deseo sin otra ayuda más que el amor infinito que Él nos da⁴¹.

San Anselmo sitúa su *argumentum* fuera de la metafísica y, por tanto, fuera de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, al reemplazar el *majus* por el *melius* y la οὐσία por el bien. Es más, el *argumentum* demuestra la existencia de Dios sin la necesidad de postular un concepto de su esencia divina, o establecer dicha esencia como una οὐσία. Solamente podemos llegar a conocer a Dios dentro del horizonte del bien, como lo que trasciende y sobrepasa todo concepto.

2.4. Conclusión

Según la opinión de Jean-Luc Marion, después de analizar el *argumentum* anselmiano podemos llegar a las siguientes conclusiones⁴²:

- a) Si bien, hemos visto que el *argumentum* tiene una independencia respecto a la ontología, y más concretamente a la cuestión del ser, no quiere decir esto que el *argumentum* este condenado a lo irracional, sino que la trascendencia de Dios está fuera del alcance y por encima de cualquier concepto creado y finito. Así pues, esta trascendencia de Dios hay que comprenderla dentro del horizonte del sumo bien, esto es, como el bien que sobrepasa todo conocimiento creado y finito, como el bien que no pretende comprender ni ser comprendido, ya que el bien solamente se da sin necesidad de condiciones de posibilidad que lo reafirmen o garanticen⁴³.
- b) Al comprender la trascendencia de Dios como una trascendencia del bien, éste ha de entenderse platónicamente como el bien que está “más allá de la esencia”: “οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας”⁴⁴.
- c) Por tanto, conocer a Dios no conlleva cabalmente conocerlo a partir de un concepto de su esencia divina, sino conocer que la imposibilidad de comprender a Dios mismo es precisamente su conocimiento adecuado.

⁴¹ “Love goes further than understanding, because love can desire that which remains unknown, while knowledge cannot reach that which remains unknown or unknowable”, J. L. MARION, “Is the ontological argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant”, en *Journal of the history of philosophy*, vol. 30, N° 2, o.c., 215-216.

⁴² Cf. *Ibid.*, 217-218.

⁴³ “God escapes any concept (or theoretical reason) in so far as He remains open to love (or practical reason)”, *Ibid.*, 217.

⁴⁴ PLATÓN, “La república”, en *Platonis Opera*, vol. IV, cap. II, 509b-c, ed. de Joannes Burnet, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Oxford 1952.

Según Marion, esta decisión inscribe a san Anselmo dentro de la tradición de Dionisio, quien afirma taxativamente que para llegar a Dios se trata de “*videre et cognoscere id quo supra visionem cognitionemque existit, hoc ipso quod non videmus neque cognoscimus: hoc enim est vere videre et cognoscere, et supra essentialiter supernaturaliter laudare per omnium rerum ablationem*”⁴⁵. De manera que, “*id quo nihil melius cogitari potest*” no puede comprenderse dentro del horizonte del ser, sino como lo que está más allá del ser.

- d) La dificultad que surge rápidamente aquí es la posibilidad o imposibilidad de desarrollar argumentos fuera o más allá del horizonte del ser. Así pues, el mismo lenguaje a la hora de referirse a Dios es una mediación ineludible que permanentemente está remitiendo al ser, aunque luche por desprenderse de connotaciones que parecen no hacer justicia a la alteridad de lo divino. En el fondo, aquí estamos ante la antinomia de una experiencia que quiere ser pura, pero que no parece llegar a realizar del todo su deseo. Así, por ejemplo, ante este planteamiento cabe suscitar los siguientes interrogantes: ¿Es posible prescindir del ser implícito en el darse? ¿Al hablar y preguntar por Dios, no estamos ya planteando una hermenéutica del ser, que ahora se quiere modificar?

En la opinión de Jean-Luc Marion, en realidad, el *argumentum* anselmiano, desde el comienzo, no pertenece a la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, puesto que su proyecto no está inserto dentro de la cuestión del ser, sino dentro del horizonte del bien supremo.

3. Tomás de Aquino y la onto-teo-logía

La grandeza de un pensamiento queda demostrada cuando éste es capaz de trascender el momento histórico donde tuvo lugar su aparición y su desaparición, para hacerse así anacrónicamente contemporáneo en debates y polémicas de otras épocas históricas distintas a la suya. Pues bien, el pensamiento de Tomás de Aquino evidencia extraordinariamente esta paradoja, ya que no ha dejado de aparecer y reaparecer a lo largo de los siglos. Asimismo, podemos considerar anacrónicamente actual el pensamiento de Tomás de Aquino en el tema que nos ocupa el presente artículo: la onto-teo-logía.

Como hemos ido viendo a lo largo de este artículo, podemos caracterizar la esencia onto-teo-lógica de la metafísica bajo tres caracteres bien precisos: a) la determinación de “Dios” a partir del Ser del ente o a partir del concepto de ente; b) la fundación causal por parte de Dios de todos los entes comunes; c) la fijación de “Dios” como *causa sui*, a saber, como el ente supremamente fundador que se funda a sí mismo.

⁴⁵ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De mystica theologia*, II, Migne Patrología Graeca 3, 1025a-b.

Pero, ¿incluye realmente, Tomás de Aquino, a Dios dentro del horizonte de la metafísica y, en consecuencia, dentro de la cuestión del ser del ente o, por el contrario, piensa a Dios sin y más allá del ser?

3.1. *El esse commune y el esse divinum*

La inclusión del pensamiento de Tomás de Aquino en la onto-teo-logía no solamente conlleva la inserción de Dios en la metafísica sino que, además, es necesario que un mismo concepto actúe tanto en el *ens* en cuanto que *ens*, como en “Dios” en cuanto que *summum ens*.

Sin embargo, en el pensamiento de santo Tomás no se confunde el *esse divinum* con el *esse commune*. La *Summa Theologiae* distingue entre dos modos de *esse* “sin añadidos”: a) negativamente, el *esse* “sin adición” porque por su naturaleza no hay que hacerlo. Este primer significado de *esse* corresponde al *esse commune*; b) positivamente, el *esse* que por su naturaleza no admite nada. Este segundo significado correspondería al *esse divinum*⁴⁶.

Por otro lado, en el *Contra Gentes* se afirma que Dios no se ve afectado por la universalidad abstracta del conocimiento: si lo que es común se alcanza por “el entendimiento que aprehende la forma despojada de todas las notas individuantes y especificantes”, Dios no se puede identificar con el *esse commune*, puesto que entonces no “será más que un ser conceptual”⁴⁷. Para Tomás de Aquino, Dios está por definición fuera y más allá del entendimiento. Por tanto, el *esse commune* no puede confundirse con el *esse divinum*, ya que éste “no sólo existe sin adiciones conceptualmente, sino también en la realidad; y no sólo sin adición, sino también sin receptividad de adición”⁴⁸. Asimismo, el *esse divinum* se aparta del dominio del ente que presenta la metafísica cuando éste aparece como incognoscible, librándose así del modo de inteligibilidad de la metafísica⁴⁹. Mientras que el *esse* de la metafísica adquiere la preeminencia de su inteligibilidad, el *esse divinum* al diferenciarse del *esse* de la metafísica debe, por tanto, liberarse igualmente de su inteligibilidad. Con esta dicotomía, en la opinión de Marion, santo Tomás está rechazando todo *conceptus univocus entis*. Así, por tanto, “el ente común no puede introducir nada común –ni, sobre todo, su inteligibilidad– entre el ente en tanto que ente y Dios”⁵⁰.

⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad. 1.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 26, n. 5.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 26, n. 11. “Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse”, TOMÁS DE AQUINO, *De Pontentia*, q. 7, a. 2, ad 4. “Divinum esse non est esse commune”, *ibid.*, ad. 6.

⁴⁹ “Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in se ipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia”, TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 12, n. 7.

⁵⁰ JEAN-LUC MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être*, PUF, París 2013, 297. También puede consultarse: “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Revue Thomiste*, nº 95 (1995) 31-66.

El principio de analogía, expuesto por Tomás de Aquino, tiene la función de subrayar la diferencia que separa estos dos significados del *esse*. Para el dominico, la analogía entra en función para resaltar que ningún concepto, ninguna delimitación, ningún nombre, especialmente el de *esse*, conviene de igual modo a Dios que a las criaturas⁵¹.

Santo Tomás expone una diferencia aún más radical entre los dos significados del *esse*: “El ser se dice de dos modos. De un modo, significa el acto de ser; de otro modo, significa la composición de la proposición que el alma conforma (descubre) uniendo el sujeto con el predicado”⁵². Así pues, el ente creado se determina por semejante composición de *esse* y esencia, sin embargo, es en el caso de Dios donde solamente desaparece esta composición, esto es, que el acto de ser no se distingue de la esencia. Este modo de ser, propio de Dios, es distinto al de los entes, puesto que solamente “Dios es como ningún ente es”⁵³. Ahora bien, si el *esse* se diferencia de la *essentia*, quiere decir que el ente aparece como causado. El carácter del creador va a consistir en la identificación de su *essentia* con su *esse*. De manera que, el *esse divinum* no se verá influenciado por el *esse* de las criaturas.

Como hemos visto, la analogía ahonda el abismo que se abre entre el *esse commune* y el *esse divinum*. En esta separación, Dios no se convierte en un objeto de la metafísica, como tampoco en un *conceptus univocus entis*. Por consiguiente, Tomás de Aquino rompe totalmente con el primer criterio de la onto-teo-logía: determinar a “Dios” a partir del Ser del ente o a partir del concepto de ente.

3.2. La causalidad y la creación

Sin embargo, que Dios se distancie de todo concepto metafísico del ente no dejándose determinar por él no resulta suficiente para afirmar que santo Tomás escapa plenamente de la onto-teo-logía. Queda aún analizar el segundo de los caracteres de la onto-teo-logía, a saber, la fundación causal por parte de Dios de todos los entes comunes.

Podemos entender en términos de fundación, entendida ésta como una acción fundante de una causa eficiente, las relaciones que se establecen en la creación como, también, la relación de inteligibilidad que se fija entre el creador y las criaturas creadas. Pues la causalidad eficiente no solamente determina la relación de Dios con lo creado, en tanto que garantiza la enticidad de los entes creados sino que, además, permite a su vez la relación de lo creado con Dios, en cuanto que se puede conocer al creador mediante la relación de causalidad. Es decir, que el ente, en el caso del existente, puede conocer naturalmente a Dios llegando por medio de sus efectos. Así, por tanto, Dios se nombraría a partir

⁵¹ “La realidad de Dios está más allá de nuestro discurso sobre el ser. Postulamos a Dios desde la imperfección de los seres, pero no podemos hablar de él sin un discurso entitativo. Hay que mantener, por tanto, el carácter analógico de nuestro discurso sobre el ser de Dios”, J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid 1997, 31-32.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad. 2.

⁵³ JEAN-LUC MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être, o.c.*, 298. “Deus non solum est sua essentia [...] sed etiam suum esse”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, resp.

de sus efectos⁵⁴. Los nombres divinos se fundamentan, precisamente, en esta relación de lo causado con la causa que los crea. En conclusión, es esta causalidad la que determina la relación mutua entre Dios y lo creado; por un lado, determina la enticidad de los entes creados a partir de Dios y, por otro, determina todo posible conocimiento de Dios a partir de lo creado. Ahora bien, ¿no se está inscribiendo a Dios, a causa de esta fundación, en una inteligibilidad de la cual la analogía pretende cabalmente liberarse?

En cambio, santo Tomás no interpreta la causalidad eficiente en el mismo sentido que la metafísica posterior le ha dado a este concepto. Para el dominico, Dios no queda sometido a la causalidad eficiente, para ello reinterpreta la relación causal entre lo increado (Dios) y lo creado (criaturas) desde el principio de la analogía. Este principio de la analogía impone la distancia que se abre ante lo desconocido y, a su vez, imposibilita que dicha relación pueda ser reducida a una fundación en la que sus términos se fundamenten mutuamente. Así pues, según la opinión de Marion, la causa en Tomás de Aquino no puede ser entendida como la “causa eficiente y total”⁵⁵, sino que ésta ha de entenderse en el sentido que Dionisio le atribuye: “Dios es la causa universal de todas las cosas que se hacen naturalmente”⁵⁶. En este sentido, la causa no aparece referida tanto a aquello que produce como aquello que la cosa requiere para ser.

Por consiguiente, la inteligibilidad de la causalidad eficiente se ve rechazada, en santo Tomás, por una causalidad que se encuentra regida por la relación establecida en la creación, esto es, una causalidad en la que lo causado se funda realmente en la causa, pero que a su vez la causa excede infinitamente lo causado. Precisamente, porque lo creado está totalmente determinado por la causa, resulta por ello mismo que lo creado es inadecuado respecto a la causa, puesto que “las criaturas son efectos de Dios que no se pueden equiparar al poder de la causa”⁵⁷. En consecuencia, dicha inadecuación entre la causa y lo causado conlleva explícitamente que la fundación sea unilateral y, por tanto, no haya una reciprocidad. En otras palabras, la fundación siempre va de la causa a lo causado, pero nunca de lo causado a la causa. Así pues, Dios “funda los entes, pero no recibe en ningún caso una contra-fundación, ni a título de ente (puesto que él los crea), ni a título del ente en cuanto tal, ni del ente en general o del *esse commune* (puesto que también los crea)”⁵⁸. La causa permanece totalmente desconocida como tal, puesto que no recibe ninguna contra-fundación por parte de lo creado que pueda convertirla en inteligible. Según el filósofo francés, esta corrección de la causalidad admite, por un lado, que el *esse commune* sea fundado por la causa y, por otro, que esta causa trascienda perfectamente el *esse commune* sin ser inscrito en él. Con esta corrección, Tomás de Aquino, se aparta del sistema metafísico, en el cual la causalidad es ejercida dentro

⁵⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 31, n. 4; *ibid.*, cap. 34, n. 2.

⁵⁵ R. DESCARTES, “Lettre à Mersenne, 27 de abril 1630”, en *Oeuvres*, vol. I, ed. de Charles Adam & Paul Tannery, *o.c.*, 152.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De divinis nominibus*, cap. IV, l. 21.

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 12, resp. “Prima omnium causa, excedens omnia sua causata”, *ídem*.

⁵⁸ JEAN-LUC MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être*, *o.c.*, 305.

del horizonte y de los límites del concepto del ente. En definitiva, para el dominico, la causalidad siempre va de Dios a lo creado, pero, en ningún momento, vuelve de lo creado hacia Dios.

Según santo Tomás, la causalidad no opera dentro del horizonte de ser o del ente sino que, por el contrario, actúa sobre el ser del ente y, en consecuencia, fuera de éste. Así pues, el ser del ente se encuentra presidido por dicha causalidad, sin que ésta pueda ser ejercida por y según el ser del ente. La causalidad no solamente determina al ser del ente como dependiente sino también como distinto a ella.

En la opinión del filósofo francés, esta distancia que se abre entre Dios y lo creado se articula conforme a las siguientes razones:

- a) Dios, en cuanto razón de ser, despliega una causalidad que atañe tanto a la *essentia* como al *esse* de los entes⁵⁹. Así pues, la enticidad común es causada propiamente por esta *causa essendi*⁶⁰. Ahora bien, lo que el ser puede decir de los entes se halla totalmente diferenciado de Dios y, por lo tanto, diferenciado de lo que el ser puede decir de Dios, por la distancia de una causa.
- b) Santo Tomás apoyándose en *De divinis nominibus* del Areopagita afirma que Dios no solamente es el principio de los entes⁶¹ sino que, además, es aquello de lo que procede el ser y que, a su vez, él mismo (Dios) no procede del ser. Por consiguiente, tanto el ente como la enticidad es precedida por Dios, puesto que él mismo es el principio del ser y distinto del ente⁶². Dios no solamente no equivale al ser, sino que éste se remite a Dios. Por tanto, no sólo entre Dios y los entes existe una discontinuidad esencial, sino también entre ser de los entes y Dios. La trascendencia de Dios no puede apresarse en el horizonte del ser, pues dicha trascendencia se ejerce también sobre él. Resulta totalmente evidente que si el ser de los entes surge de Dios, éste no puede determinarse ni comprenderse desde el ser.
- c) Dios, cuya causalidad no es recíproca, trasciende el *esse*, quien se arroga para sí el título de primera criatura. Pero, por más original que nos parezca el *esse*, éste aparece precisamente como subordinado, hipotético y determinado por Dios. En efecto, el ser solamente acontece como

⁵⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 3, resp.

⁶⁰ “Ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, IIae, q. 66, a. 5, ad. 4.

⁶¹ “Deus sit universalis provisor totius entis”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2, ad. 2.

⁶² “ἀρχὴ ἐστὶ τῶν ὄντων, ἀφ’ ἧς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ πάντα τὰ [...] ὄντα [...] αὐτοῦ ἐστὶ τὸ εἶναι καὶ οὐκ αὐτὸς τοῦ εἶναι”; “[...] καὶ αὐτὸς ἐστὶ τοῦ εἶναι [...] ἀρχὴ [...] πρὸ οὐσίας ὄν καὶ ὄντος”, PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, V, 7; V, 8, Migne Patrología Graeca 3, 821b; 824a.

un efecto reconocible de una causa verdaderamente desconocida⁶³. Esta causa mantiene a distancia el *esse* creado, quien resulta ser sólo un efecto de dicha causa. Así pues, es del *actus essendi* de Dios de donde el ente creado recibe lo más profundo, lo más esencial, lo más constitutivo, esto es, el *esse*⁶⁴. Ahora bien, este *esse* que adviene al ente es, sin duda, un *esse* creado por el *esse divinum*. Las *essentiae* creadas son puestas en acto, precisamente, por el *actus essendi* de Dios y, de ahí, que el *esse* le advenga como un efecto de este *actus essendi*. En la opinión de Marion, “la causalidad depende enteramente de la creación”⁶⁵.

Por consiguiente, es legítimo afirmar que esta concepción tomista de la causalidad no introduce a Dios dentro del sistema metafísico que está por venir sino que, al contrario, lo desvincula:

- a) Esta concepción de la causalidad rompe con toda univocidad epistémica. Pues, la causalidad permanece esencialmente desconocida y, por tanto, lo único que podemos llegar a conocer son los efectos de ésta.
- b) Aunque la causalidad fundamente a los entes, esta fundamentación no proviene de ningún *summum ens* o *ens par excellence*, puesto que Dios no se nombra a partir del *ens* sino propiamente como *esse*.
- c) Esta fundación por parte de Dios a los entes no autoriza ninguna contra-fundación. El *esse divinum* no requiere de ninguna fundación por parte de *ens commune*.

Por tanto, como se cuestiona Jean-Luc Marion, “¿no debemos admitir también que Tomás de Aquino anula la fundación causal recíproca de los entes y del ser porque recurre a la analogía entre ellos y no somete el *esse* a la exigencia de una fundación, pensando la causalidad a partir de la creación e ignorando todo «principio de razón suficiente»?”⁶⁶.

3.3. *La causa sui*

Por último, debemos de analizar el tercer rasgo de toda onto-teo-logía: la fijación de “Dios” como *causa sui*, esto es, el ente supremamente fundador que se funda a sí mismo. De entrada, Tomás de Aquino no encuentra legítimo asignar a Dios la función

⁶³ “Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei”, TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 3, cap. 66, n. 4.

⁶⁴ “Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest [...] Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1, resp.

⁶⁵ JEAN-LUC MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être, o.c.*, 309.

⁶⁶ *Ibid.*, 310.

de *causa sui*, aunque la asimilación de sus argumentos dificulta el esclarecimiento de esta no fijación de Dios como *causa sui*.

En primer lugar, el dominico no asigna la función de *causa sui* a Dios, puesto que para poder causarse a sí mismo no solamente sería necesario diferir de sí, sino también precederse a sí mismo⁶⁷. En consecuencia, ninguna cosa puede causarse a sí misma. Pero, este argumento resulta insuficiente para descalificar la asignación de la función de *causa sui* a Dios.

En segundo lugar, Dios solamente puede ejercer la causa que la distancia exige, si éste se sustrae a la causalidad. El *esse divinum* no necesita de causa alguna⁶⁸, sino que es, precisamente, este *esse divinum* quien ejerce dicha causalidad solamente sobre los *entia*⁶⁹. Así, en la opinión del filósofo francés, para que la segunda vía tomista pueda alcanzar a Dios como causa es totalmente necesario que dicha causalidad suspenda inminentemente su potestad sobre Dios, el cual la contiene íntegramente. Por el contrario, si esta suspensión no tuviera lugar, ninguna de las vías llegaría a alcanzar a Dios, puesto que estaríamos ante una regresión infinita de un efecto a una causa. Por tanto, el argumento de la causalidad solamente llegaría a ser concluyente si la relación causal llega a su fin, pues una causalidad infinita no obtendría conclusión alguna, puesto que solamente alcanzaría una causa provisional a la espera de convertirse en un nuevo efecto. Así, para santo Tomás, es de una causalidad finita de donde únicamente puede derivarse la causa última e infinita. Esta conclusión conlleva no solamente el rechazo de toda causalidad infinita y recíproca, sino que ello mismo implica también el rechazo de toda fundación recíproca entre el *esse* y el *ens* en cuanto tal o *par excellence*, como también el rechazo de toda fundación que se funda a sí misma.

En tercer lugar, si Tomás de Aquino hubiera querido determinar a Dios como *Causa sui*, habría admitido de entrada que nada puede exceptuarse a la causalidad, ni siquiera Dios mismo. Si ello fuera así, Dios sería determinado por la causalidad como cualquier otro ente. Sin embargo, el dominico, trata de desligar a Dios del *esse commune* y, por ende, de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, que trata de supeditarlo a la causalidad, siendo ésta el rasgo común del *esse commune*. Si santo Tomás hubiera cedido a tal exigencia, podríamos asignar a Dios todos los nombres que posteriormente se proveerá la metafísica: Dios como el ente supremo, o sumamente perfecto (Descartes), Dios como el ser sin restricción, e infinitamente perfecto (Malebranche), Dios como el ente absolu-

⁶⁷ “Nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, resp. “Non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile”, TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 14, n. 4.

⁶⁸ “Deus autem non habet causam, [...] cum sit prima causa efficiens”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 7, resp. “Deus autem est prima causa non habens causam”, TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 22, n. 7.

⁶⁹ “Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quiditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio”, TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 3.

tamente infinito, o substancia constituida por infinitos atributos (Spinoza), Dios como el ser necesario, o la razón suficiente (Leibniz), Dios como creador moral del mundo (Kant). A este ente superior y perfecto se le supedita todo ente. En la metafísica, el ente primero es pensado como razón suficiente, fundamento y finalmente como causa, identificándolo con la idea de Dios, como un concepto. Por consiguiente, Dios entra en la metafísica como otro nombre para el ente primero. Este ente primero es causa de sí mismo y origen causal de toda la realidad. Vemos aquí la importancia de la recusación, por parte del dominico, de toda prueba a priori de la existencia de Dios, puesto que dichas pruebas supeditan a Dios a la doctrina del ente. Según la interpretación Jean-Luc Marion, con el rechazo tomista a la *causa sui*, no solamente se recusa “un nombre metafísico de Dios, sino también, como advirtió Heidegger, el nombre metafísico por excelencia de Dios, aquél que, imponiendo a Dios un primer *a priori* (la causalidad), lo somete por adelantado al «gran principio metafísico» de la razón suficiente y, por tanto, a todos los que forman sistema con éste”⁷⁰. En definitiva, para Tomás de Aquino, Dios no puede reducirse en ningún caso a la función de *causa sui*. Parece coherente afirmar que el Dios tomista escapa de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, al menos en la acepción que Heidegger expone.

3.4. *El esse sin el ser*

En efecto, en el pensamiento tomista, el *esse* que se despliega en Dios podría exceptuarse de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, no solamente porque el *esse* desplegado en Dios difiera del *ens*, o recuse todo *conceptus univocus entis*, sino también porque difiere del *Ereignis* heideggeriano⁷¹. Así pues, el *esse* tomista habría que entenderlo fuera de las determinaciones que la ontología impone, es decir, desde la distancia que se abre a toda ontología posible, reconociendo a su vez la trascendencia de Dios con respecto a todo ente o ser. Por tanto, el *esse* abre una distancia con respecto al ser del ente, porque asume los caracteres de un Dios que se manifiesta como un *mysterium tremendum, mirum et fascinans*⁷². Ahora bien, en el pensamiento del dominico, el *esse* ofrece el primer nombre de Dios. Sin embargo, santo Tomás no pretende con ello nombrar a Dios como el *esse* como tal, sino más bien que de nombre. La primacía del *esse* implica que éste debe entenderse a partir de Dios, y no tratar de comprender a Dios a partir del *esse*. Pensar el *esse* a partir de Dios permite señalar la distancia que se abre entre ambos⁷³.

Esta distancia es acentuada por diferentes argumentos. En primer lugar, por la diferencia entre el *esse divinum* y el *ens* en cuanto tal, y por ende, con respecto al ente general

⁷⁰ JEAN-LUC MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être*, o.c., 315.

⁷¹ La posición marioniana difiere aquí de la táctica seguida por E. Gilson: “L’être de Heidegger est le vrai, non parce qu’il se définit contre Dieu, mais parce qu’il se définit comme Dieu, n’étant qu’un autre nom du Dieu judeo-chrétien de l’Exode”, E. GILSON, *Constantes philosophiques de l’être*, J. Vrin, Paris 1983, 211.

⁷² Sobre este modo de acontecer lo sagrado, consultar *in extenso*: J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, o.c., 343-353.

⁷³ “Infinita distantia creaturae ad Deum”, TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 11, ad. 4. “In infinitum distant”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 1, n. 4.

o *esse commune*⁷⁴. En segundo lugar, es desde la creación desde donde debe pensarse la diferencia entre *esse* y el *ens*. Ahora, la diferencia ya no se juega entre dos términos sino entre tres, es decir, que el *esse divinum* no sólo causa el *ens* sino también la enticidad común de los *entia*, esto es, el *esse commune*. Por consiguiente, si el *esse divinum* crea el *esse commune*, éste no puede confundirse con el *esse divinum*, puesto que éste se encuentra a una distancia creacional que no depende ni del *ens*, ni del *esse commune*, ni de la onto-teo-logía, ni de la metafísica. Por tanto, el *esse divinum* se separa del *esse commune*, esto es, de aquello que nosotros comprendemos y llamamos ser. De aquí que el filósofo francés defiende que la tesis “Dios sin el ser” pueda convertirse en una tesis del pensamiento tomista. En tercer lugar, Tomás de Aquino, rompe con toda acepción metafísica del *esse* propio de Dios al identificar el *esse divinum* con la propia esencia divina⁷⁵. Es decir, que Dios no posee otra esencia más que el *esse*⁷⁶. Así, por tanto, en Dios no se da una composición real del *esse* con la esencia. En definitiva, al *esse* propio de Dios no le conviene ninguna esencia, a saber, que el *esse divinum* no puede ser reducido a ninguna esencia, y aún menos, a una esencia metafísica del ser, tal y como ésta es desplegada por la constitución onto-teo-lógica de la metafísica. En cuarto y último lugar, el que el *esse divinum* sea irreductible a toda posible esencia confirma sin ambigüedad la incognoscibilidad de Dios, esto es, la imposibilidad de comprenderlo. Según Jean-Luc Marion, “este puro *esse* se revela tan incognoscible como el Dios que designa”⁷⁷. El *esse* de Dios tan solo puede ser conocido como desconocido. En efecto, al contrario que la metafísica quien ha conceptualizado el *esse* de Dios para descubrirlo esencialmente cognoscible. De manera que, la única acepción que admite el *esse divinum* es estrictamente su incognoscibilidad. Así pues, Dios no solamente puede excluirse del ser metafísico, sino también continuar desconocido por definición.

Sin embargo, frente a estos argumentos una potente objeción parece surgir: Dios, en el pensamiento tomista, recibe el nombre propio de *Qui est*. Ahora bien, ante esta objeción vemos como en la *Summa Theologiae* se afirma que ningún nombre que empleamos para nombrar a Dios podrá ser dado sustancialmente, puesto que a Dios no se le puede entender sustancialmente⁷⁸. Por tanto, Dios seguiría exceptuándose del ser, entendido éste en el sentido de la metafísica, precisamente por su incognoscibilidad. Así, cuando el dominico considera que *Qui est* es el nombre propio y adecuado a Dios habría que hacer las siguientes matizaciones:

- a) Que el nombre propio y adecuado a Dios sea *Qui est* no quiere decir que éste valga absolutamente, sino que se está comparando con otros.

⁷⁴ “Esse divinum [...] non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio ente. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente”, TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad. 4.

⁷⁵ “Deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse”, TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 22, n. 2. “Essentia Dei est ipsum esse eius”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 2, resp.

⁷⁶ “Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius”, TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. IV.

⁷⁷ JEAN-LUC MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être*, o.c., 324.

⁷⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2.

- b) Que aunque conozcamos este nombre, la esencia divina sigue siendo ignorada⁷⁹.
- c) Que el nombre *Qui est* se considera el nombre propio y más adecuado a Dios en la medida en que éste reconoce estrictamente la incomunicabilidad de Dios⁸⁰. La superioridad del nombre que Dios recibe en el Exodo 3, 14 se encuentra cabalmente en la incomunicabilidad que manifiesta en Dios, exceptuándolo así de todo ser común y cognoscible, es decir, de todo concepto metafísico del *esse commune*. En la opinión del filósofo francés, el nombre *Qui est* ofrece a Tomás de Aquino el mejor argumento para exceptuar a Dios de la metafísica⁸¹.

En definitiva, en el pensamiento tomista, Dios no solamente no es pensado en el horizonte del ser sino que, además, es excluido de todo horizonte metafísico y onto-teo-lógico. El *esse* nombra a Dios solamente en la medida en que lo designa sin el ser, extendido éste no solamente en el sentido metafísico u onto-teo-lógico, sino también como el ser en cuanto tal. Por consiguiente, según Jean-Luc Marion, “Dios sin el ser” podría convertirse en una tesis profundamente tomista.

3.5. Conclusión

Después de este recorrido por el pensamiento tomista podemos concluir que efectivamente Tomás de Aquino recusa los tres caracteres de la esencia onto-teo-lógica de la metafísica:

- a) Dios no es inscrito dentro de los límites de la metafísica, ni del concepto de ente.

⁷⁹ “Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11, resp.

⁸⁰ “Magis proprium nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11, ad. 1.

⁸¹ Respecto a esta idea, Jean-Luc Marion, recuerda la interpretación denegatoria del ser defendida por Sertillanges: “Si le mot être, appliqué à Dieu, possède quelques avantages sur les autres, en ce qu’il n’exprime aucune essence, en ce qu’il est indéterminé et peut donc mieux rappeler le *pelagus substantiae infinitum et indeterminatum* de Damascène, toujours est-il que sa supériorité est toute relative; la critique faite des mots humains s’applique à lui d’une façon à peine atténuée: lui aussi, au concret, exprime un sujet que nous concevons comme distinct de l’être qui lui arrive et, à l’abstrait, une qualité ou une essence générale. Dans les deux cas, il est inapplicable au premier Être qui, comme tel, est en dehors des participations de l’être [...] C’est uniquement en tant que principe ineffable et innommable, que Dieu intervient dans la spéculation métaphysique”, A. D. SERTILLANGES, *La philosophie de saint Thomas d’Aquin*, t. I, Aubier, Paris 1940³, 166. “Le problème de Dieu est le problème de la source de l’être, par conséquent du sur-être et quiconque loge Dieu dans l’être et dans les catégories de l’être, inconsciemment le nie”, A. D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Bloud et Gay, Paris 1928, 9.

- b) La fundación de los entes y del ser de los entes, esto es, el *esse commune*, depende de una causalidad por parte de Dios. Ahora bien, dicha causalidad no admite ninguna reciprocidad, es decir, que la fundación causal va de Dios a las criaturas, pero no de las criaturas a Dios. De este modo, Dios no es fundado (conceptualmente) por el ser.
- c) El hecho de que Dios no tenga ni causa, ni esencia, ni fundamento impide la autofundación de Éste, recusando así el paradigma metafísico de la *Causa sui*.
- d) Pero, ¿es suficiente la no-reciprocidad causal entre Dios y los entes para afirmar que dicha creación por parte de Dios estaría fuera de toda interpretación metafísica? Pues, la fundación causal de los entes y del ser de los entes por parte de Dios, ¿no sería similar a la fundación metafísica por parte del *ens supremum* de los entes y del ser? La respuesta a ambas preguntas dependerá, en primer lugar, si Dios se establece como el *ens supremum* y, en segundo lugar, si depende o no del ser mismo el acto de ser.
- e) Asimismo, si Dios, en cuanto acto de ser, trasciende no solamente todo concepto, sino también toda composición real de *esse* y *essentia* y, por ente, toda enticidad creada, estableciéndose esencialmente incognoscible, ¿debemos acabar afirmando que el *esse* ha de ser entendido según nuestra acepción de “ser” (sea ésta o no metafísica) o, por el contrario, podríamos admitir aquí una acepción meta-ontológica? Según la primera acepción, las funciones onto-teo-lógicas de la fundación causal, tanto de los entes como de su enticidad común, serían impuestas por este *esse* asignado a Dios, en cambio, si admitimos la trascendencia meta-ontológica del *esse* sin causa, ni esencia, ni fundamento, ni concepto quedaría liberado de todo dominio onto-teo-lógico.

Por tanto, en la opinión del filósofo francés, ¿debemos entender el *esse* exclusivamente en la acepción metafísica o, por el contrario, liberarnos de ella admitiendo una acepción meta-ontológica y comprendiendo un *esse* sin el ser? Pues, parece que en el pensamiento del dominico, el *esse divinum* resulta sin causa, sin esencia, sin concepto de ser, sin definición, sin posibilidad alguna de conocerlo. Es cierto que Tomás de Aquino nombra a Dios como *esse*. Pero, ¿el *esse* que se asigna como propio de Dios pretende designar lo que la historia de la metafísica ha concebido o, al contrario, trascender el ser mismo hacia un más allá?

En definitiva, como el mismo Jean-Luc Marion se cuestiona, “¿podemos avanzar actualmente en el conocimiento de Dios si continuamos entendiéndolo a partir de lo que sabemos –o creemos saber– del ser?”⁸² ¿No se requiere, por el contrario, pensar el ser desde Dios en vez de pensar a Dios a partir del ser?

⁸² JEAN-LUC MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être*, o.c., 331.