

Manuel Porcel Moreno

La conceptualización de Dios como problema metafísico

RESUMEN: Ya desde los orígenes del pensamiento, el filósofo da nombre a lo divino, cosificando a Dios bajo un concepto. Según la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, Dios es un ente entre los demás entes, si bien el Ente mayor, el cual los crea, los dirige y mantiene en la existencia. En el presente artículo intentaremos mostrar cómo san Anselmo, ante esta concepción idolátrica de Dios, establecida por la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, propone un pensamiento más original de lo divino, un pensamiento que no torne lo divino en visible, ni se paralice en un concepto idolátrico.

PALABRAS CLAVE: Onto-teo-logía; Conceptualización de Dios; Argumentum anselmiano.

The conceptualization of God as a metaphysical problem

ABSTRACT: Since the origins of thought, the philosopher gives a name to the divine, objectifying God in a concept. According to the onto-theo-logical constitution of metaphysics, God is a being among other beings, although the greater Being, which creates, directs and maintains them in existence. This paper aims to show how Saint Anselm, faced with this idolatrous conception of God, established by the onto-theo-logical constitution of metaphysics, proposes a more original thought of the divine, a thought that does not make the divine visible, nor is it paralyzed in an idolatrous concept.

KEYWORDS: Onto-theo-logy; Conceptualization of God; Anselmian argument.

Artículo [SP] | ISSN: 2386-3994 | Recibido: 28-febrero-2021 | Aceptado: 30-septiembre-2021

Introducción

Dentro de la historia de la filosofía, la cuestión de Dios ha ocupado un lugar preeminente en el pensamiento del hombre. Dios no ha dejado jamás de sobrepasar la conciencia e inquietar desde fuera el pensamiento humano. De ahí quizás que el pensamiento del hombre no haya sido capaz nunca de hacerse cargo de la *omnitudo realitatis*, esto es, de la enormidad de materia que sería necesaria reunir y captar por el pensamiento para rellenar la forma pura *a priori* del ideal de la razón pura que es Dios. De este modo, afirmaremos que tanto la esencia onto-teo-lógica de la metafísica como todo posible intento por demostrar

► Manuel Porcel Moreno, Departamento de Humanidades y Filosofía, Universidad Loyola Andalucía, España.
Autor de correspondencia: ✉ mporcel@uloyola.es — iD <http://orcid.org/0000-0002-7174-7705>.

racionalmente la existencia de Dios fracasa en su intento (Marion 2004, pp. 329-369; Marion 2006, pp. 79-91; Marion 2010a, pp. 87-137; Marion 2010b, pp. 129-147).

La conceptualización onto-teo-lógica de Dios

La pretensión de este ensayo no consiste sino en mostrar cómo ya desde antiguo, el filósofo, o mejor dicho, el metafísico, da nombre a lo divino, cosificando a Dios, por ende, en un concepto: lo establece como *ἰδέα του ἀγάθου* (Platón), como *νόησις νοήσεως* (Aristóteles), como el Uno (Plotino). A lo largo de esta época filosófica griega y helenística, Dios quedará reducido al *arjé*, a lo indefinido, a la idea entificada, al primer motor inmóvil, al acto puro, etc. Ya desde los comienzos del pensamiento filosófico, la cuestión de Dios se abordará preferentemente desde el punto de vista del ente. Asimismo, la recuperación de parte de la filosofía griega en la escolástica medieval también continuará tratando la cuestión de Dios desde el punto de vista de la enticidad.

Centrándonos de un modo especial en la época del racionalismo, Dios va a ser abordado dentro del horizonte de la *res cogitans* para diferenciarse de la *res extensa*. En el fondo, el racionalismo seguirá aferrado a la idea de Dios como un ente. De hecho, Descartes asumirá en sus *Meditationes de prima philosophia* que una prueba de la existencia de Dios puede sustentarse en un concepto de Dios. Concretamente, en la *Meditatio V* 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» (Descartes 1996, p. 68).

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» (Descartes 1996, p. 167; p. 151; p. 166). Al admitir Descartes esta conceptualización de Dios da un paso decisivo, puesto que a partir de ahora se va a presuponer la accesibilidad de un concepto de la esencia divina. Es decir, a través de un concepto de Dios se va a 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.

Descartes definirá a Dios como un ente supremo, o sumamente perfecto (Descartes 1996, p. 54; pp. 65-67). De este modo, afirma que «con el nombre Dios, entiendo una cierta substancia infinita, independiente, supremamente inteligente, supremamente poderosa» (Descartes 1996, p. 45). 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.

Spinoza afirmará que Dios es «un ente absolutamente infinito, es decir, una substancia constituida por infinitos atributos» (Spinoza 1915, p. 3). Terminará defendiendo 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» (Spinoza 1915, p. 3).

Malebranche establecerá que «por divinidad, todos entendemos lo Infinito, el Ser sin restricción, el Ser infinitamente perfecto» (Malebranche 1984, p. 174). No sólo 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» (Malebranche 1963, p. 93; p. 95) 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» (Malebranche 1984, p. 53). 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.

Leibniz, dando un paso más allá que Malebranche, definirá a Dios como el «ser necesario» o la «razón suficiente» (Leibniz 1986, p. 95). No solamente identificará la esencia de Dios con el ser en cuanto tal, sino que, además, la identificará con el de ser necesario. 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 necesidad como su condición más íntima (Leibniz 1960, p. 406). En el argumento leibniziano, para que Dios sea, le basta con que el concepto de existencia necesaria sea un concepto posible.

Posteriormente, en la época ilustrada, Kant hablará de «la existencia de un creador moral del mundo, es decir, de Dios» (Kant 1968, p. 450). Durante la Ilustración, Dios se va a convertir justamente en un concepto sin vida, en una idea que prescinde de la experiencia de Dios en las religiones vivas. Podríamos atrevernos a decir que ese Dios de la religión racional o de la teología natural fue un Dios que nació ya sin posibilidad de tener vida dentro del pensamiento filosófico. Sin embargo, este ‘Dios’ de los filósofos marcará toda una época la cuestión de la conceptualización de Dios hallada por el racionalismo ilustrado.

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?

Es la articulación ‘onto-teo-lógica’ de la metafísica (esto es, la triple alianza de ontología, teología y lógica occidentales) la que introduce un signo de equivalencia entre lo divino, o lo que más tarde se llamará el Dios de Jesucristo, y un nombre. Así, pues, no hay dificultad alguna para que el filósofo establezca un concepto que desempeñe la función de fundamento o de principio de lo divino.

En la metafísica u onto-teo-logía, 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' es un concepto que se puede manejar. De hecho, la tendencia de la metafísica ha sido la de cosificar a Dios bajo un concepto. 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' conceptual de la onto-teo-logía, por tanto, se puede equiparar rigurosamente a un ídolo, el ídolo que presenta el Ser del ente pensado metafísicamente.

Tal vez, ante esta conceptualización 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» (Marion 1977, p. 35).

El argumentum anselmiano

De este modo de abordar el problema de Dios quizás escapa san Anselmo de Canterbury, porque aunque su tratamiento de la cuestión de Dios es un tratamiento metafísico y, por tanto, es un pensamiento aferrado a la enticidad y a la objetividad, sin embargo, hay un momento en el que el benedictino parece desfondar la metafísica hacia un horizonte de nulidad fenoménica. El hecho de que la metafísica se desfonde al hablar del fenómeno Dios y no pueda hacerse cargo de él –puesto que en el pensamiento de Anselmo aquel mayor que el cual no puede pensarse otro en el fondo es el que no puede ser pensado, es decir, el que no puede ser objetivado ni entificado–, ya de alguna manera está apuntando a la necesidad de abordar el problema de Dios más allá de la objetividad y de la enticidad. Dios, cuyo fenómeno satura el pensamiento humano creado, impide su conceptualización y su entificación.

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 meditandi de ratione fidei*» (De Canterbury 1946, p. 94). 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» (De Canterbury 1946, p. 100). 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*» (1 Tim. 6, 16). Esta inaccesibilidad de Dios no sólo define la conclusión del *argumentum*, sino también el punto de partida (De Canterbury 1946, p. 112). Ahora bien, la fe e inaccesibilidad de Dios no se ven anuladas por 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 Dios (Gilson 1934, p. 26).

Así, pues, 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 allá (García-Baró 2009, p. 252). 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 Dios (Viola 1972, p. 153).

Esta demostración fundada en un no-concepto de Dios queda atestiguada en tres momentos (Marion 1992, p. 210-212). En primer lugar, es imposible refutar que «*id quo majus cogitari nequit*» no se fundamenta en un no-concepto de Dios. Si alguien pretendiera 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

podiera o llegase a comprenderlo lo suficiente, ya no podría afirmar que éste es incomprensible. 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 incomprensibilidad 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 pensamiento (Koyré 1984, pp. 201-202).

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*» (De Canterbury 1946, p. 101). «*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 entendimiento.

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? En realidad, a los ojos de san Anselmo «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» (De Canterbury 1946, p. 112). 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 entendimiento (García-Baró 2009, p. 251; Weissmahr 1986, p.

112). Según san Anselmo, Dios «tan de verdad existe que no es posible siquiera pensar que no exista» (De Canterbury 1946, p. 102). 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 definitiva, podemos sostener que san Anselmo no pretende justificar la existencia de Dios a partir del concepto de esencia divina. Según el benedictino, Dios solamente se puede pensar como algo que no se puede concebir, como lo que trasciende todo concepto creado y finito. El *argumentum*, desde el principio, no pertenece a la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, puesto que no pretende definir a Dios a través de un concepto («*id quo majus cogitari nequit*»), 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.

Conclusión

Podemos concluir, por tanto, que es la constitución onto-teo-lógica de la metafísica la que a lo largo de la historia ha nombrado a Dios cosificándolo bajo un concepto. Este concepto idolátrico, no remite ni puede remitir jamás al Dios verdadero, sino únicamente a la idea que el hombre se ha creado de Dios. La onto-teo-logía ha cosificado a Dios como el *summum ens*, como el Ente supremo fundador y fundamentador de toda la realidad.

Quizás, respecto a la cuestión de Dios, deberíamos en adelante tratar de encontrar, de un modo no conceptual, un terreno en el que Dios no se convierta nuevamente en un ídolo, siendo esto posible solamente en la separación que se retrotrae fuera del pensamiento metafísico del ente en su ser.

Ciertamente, el ser resulta demasiado limitado como para ofrecer la dimensión donde Dios resultaría pensable. Dios solamente se puede pensar bajo la figura de lo impensable, como lo que sobrepasa, satura y enloquece todo pensamiento creado y finito. En verdad, el hombre es demasiado limitado como para llegar a Dios a través de su razón y, por tanto, lo único que llegaría sería a formarse una idea de ‘Dios’, un ídolo conceptual, pero sin lograr llegar nunca a la verdadera esencia de la divinidad. Afirmamos que Dios ya no se manifiesta

según el ser, sino que Dios adviene trascendiendo el ser como una presencia que permanece a distancia. En definitiva, Dios está más allá de la diferencia entre el ser y los entes como lo Otro de éstos.

Conflicto de intereses: El autor declara que no tiene ningún posible conflicto de intereses. **Aprobación del comité de ética y consentimiento informado:** No es aplicable a este estudio. **Contribución de cada autor:** A.M.M. confirma que ha conceptualizado, desarrollado las ideas y escrito el trabajo como único autor y ha leído y aprobado el manuscrito final para su publicación. **Contacto:** Para consultas sobre este artículo debe dirigirse a: (✉) mporcel@uloyola.es.

Referencias

- De Canterbury, Anselmo (1946). «Proslogion». En: *Opera Omnia*, vol. I, editado por F. S. Schmitt. Edimburgo: Thomas Nelson.
- Descartes, René (1996). «Meditationes de prima philosophia». En: *Oeuvres*, vol. VII, editado por Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Vrin.
- García-Baró, Miguel (2009). *Sócrates y herederos*. Salamanca: Sígueme.
- Gilson, Etienne (1934). «Sens et nature de l'argument de Saint Anselme». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge* 9: pp. 5-51.
- Kant, Immanuel (1968). *Kritik der Urteilskraft*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Koyré, Alexandre (1984). *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*. Paris: Vrin.
- Leibniz, Gottfried (1960). «Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus». En: *Die philosophischen Schriften*, vol. IV, editado por C. J. Gerhardt Hildesheim: Georg Olms.
- Leibniz, Gottfried (1986). *Monadologie*. Paris: Vrin.
- Malebranche, Nicolas. (1963). «Recherche de la vérité». En: *Œuvres complètes*, vol. II, editado por Geneviève Rodis-Lewis. Paris: Vrin.
- Malebranche, Nicolas. (1984). «Entretiens sur la métaphysique et sur la religion». En: *Œuvres complètes*, vol. XII, editado por André Robinet. Paris: Vrin.
- Marion, Jean-Luc (1977). *L'idole et la distance*. Paris: Grasset.
- Marion, Jean-Luc (1992). «Is the ontological argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant». *Journal of the history of philosophy* 30 (2): pp. 201-218.
- Marion, Jean-Luc (2004). «L'impossible pour l'homme -Dieu-». *Conférence* 18: pp. 329-369.
- Marion, Jean-Luc (2006). «L'irréductible». *Critique* 708-709: pp. 79-91.
- Marion, Jean-Luc (2010a). *Certitudes négatives*. Paris: Grasset.
- Marion, Jean-Luc (2010b). *Le croire pour le voir*. Paris: Parole et Silence.
- Spinoza, Baruch (1915). *Ethica*. Bari: Laterza & Figli.
- Viola, Coloman Etienne (1972). «Les journées internationales anselmiennes». *Archives de Philosophie* 35 (1): pp. 149-157.
- Weissmahr, Béla (1986). *Teologia natural*. Barcelona: Herder.

Información sobre el autor/a/es

► **Manuel Porcel Moreno** es Profesor de Filosofía de la Religión, Teodicea y Fenomenología en el Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad Loyola Andalucía, España. Doctor con Mención Internacional en Filosofía [≈ PhD] por la Universidad Pontificia de Salamanca, España. Su trabajo se centra especialmente en la fenomenología francesa contemporánea. Es autor de «La liturgia como mediación de la eternidad en el tiempo. Un acercamiento fenomenológico desde el pensamiento de Jean-Yves Lacoste». En: *Del Logos al Agapè. En torno al giro teológico de la fenomenología* (Biblioteca Teológica Granadina: Granada, 2020). **Contacto:** Departamento de Humanidades y Filosofía, Facultad de Teología, Universidad Loyola Andalucía. Calle Profesor Vicente Callao, nº.15 (Campus de Cartuja), 18080, Granada, España. — (✉): mporcel@uloyola.es. — iD <http://orcid.org/0000-0002-7174-7705>.

Como citar este artículo

Porcel Moreno, Manuel (2021). «La conceptualización de Dios como problema metafísico». *Analysis* 30, pp. 135-144.