

La intelección de Dios en el pensamiento medieval

Resumen: La concepción cristiana de Dios resulta indudablemente distinta de la griega, toda vez que en aquel caso las Sagradas Escrituras declaran que hay un solo Dios, creador de todo lo que existe. Sin embargo, y aun partiendo del contenido de la revelación, los pensadores cristianos ensayaron desde el inicio una comprensión intelectual del Dios en que creían. Pero esta reflexión racional, que incluso hizo uso de nociones filosóficas griegas, mantuvo un carácter completamente peculiar. Tres han sido los rasgos fundamentales del Dios judeo-cristiano: su identidad con el Ser, la omnipotencia y la infinitud. Recorreremos, pues, esa singular reflexión desde la temprana teología del Pantocrator, hasta las metafísicas medievales del Éxodo y la comprensión de Dios como infinito frente a la limitación de las creaturas.

Palabras clave: noción de Dios, filosofía griega, cristianismo, Sagradas Escrituras, comprensión intelectual, atributos divinos.

Abstract: the Christian conception of God is without a doubt different from the Greek any time the Holy Books state that there is only one God, the creator of everything that exists. However, even basing themselves on the content of the revelation, Christian thinkers devised from the beginning an intellectual understanding of the God they believed in. Yet, this rational thought that even used Greek philosophical notions, had a completely peculiar character. Three have been the essential characteristics of the Judeo-Christian God: identity with Being, omnipotence and infinitude. We will go through that thought from the early theology of the Pantocrator to the medieval metaphysics of the Exodus and the understanding of God as infinitum in contrast with the limitation of the creatures.

Keywords: notion of God, Greek philosophy, Christianity, Holy Books, intellectual understanding, divine attributes.

Que la concepción cristiana de Dios es completamente distinta de la visión griega de lo divino es un hecho incontestable. En primer lugar, el claro monoteísmo de aquella tenía fundamento en las Sagradas Escrituras, algo de lo que nunca tuvieron noticias los paganos. No obstante, aun teniendo firme apoyo en la revelación, los pensadores cristianos ensayaron casi desde el inicio una comprensión intelectual del Dios en el que creían. En tal sentido, a pesar de haber echado mano de los conceptos filosóficos pergeñados por los griegos, la concepción cristiana de Dios, incluso llevada al terreno de la reflexión racional, ha tenido un carácter absolutamente peculiar. Tres rasgos

principales emergieron de tal meditación multiseccular y conformaron lo sustancial del pensamiento medieval: Dios es el ser puro, simple y necesario, es omnipotente y es infinito. Estos tres atributos divinos fundamentales que han sido pensados y reelaborados desde el inicio del pensamiento cristiano, sin olvidar los mutuos influjos judíos e islámicos, estaban completamente ausentes del horizonte filosófico griego y constituyen el núcleo de la meditación teológico-filosófica medieval en torno a Dios. Como puede advertirse, una nueva forma de metafísica estaba implícita en los fundamentos de la fe cristiana.

1. El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob: la novedad del monoteísmo y la creación *ex nihilo*

Naturalmente, la primera objeción que podría levantarse contra nuestra posición es históricamente muy conocida: consiste en sostener, en primer lugar, que los griegos, mucho antes de entrar en contacto con las primeras comunidades cristianas, ya habrían alcanzado la idea de un ente supremo, y como tal, único, cuya naturaleza consistiría en el sumo ser, y que, asimismo, la omnipotencia sería un atributo largamente adjudicado incluso al mismo Zeus en la literatura homérica desde tiempos muy antiguos¹. En segundo lugar, la objeción suele afectar al pensamiento cristiano tal como se fue desarrollando sobre todo en la Escolástica, en el sentido de que, si tales atributos ya pueden encontrarse en la concepción griega de lo divino, la presencia de esas nociones en la teología natural de los medievales indicaría una suerte de tergiversación, o peor aún, de corrupción, de la esencia misma del cristianismo, al introducir en su genuina y primigenia experiencia de Dios un bagaje conceptual extraño a su propia naturaleza.

Indudablemente, sería una necedad negar lo que han sido convicciones o logros del pensamiento pagano, pero cometeríamos un desatino si, aun admitiendo lo que es justo, no alcanzásemos a ver el viraje que produjo el cristianismo en el plano mismo de la teología natural y de la filosofía. Así, no es poco frecuente, por desgracia, advertir cómo se transfieren a la filosofía griega nociones que en verdad fueron forjadas en el seno del pensamiento cristiano. Semejante extrapolación nos conduce, sin duda, a una

¹ En alguna versión española de la *Ilíada* y la *Odisea*, observamos en distintos pasajes la expresión «Zeus omnipotente» sin que, según hemos podido verificarlo, lo justifique el texto griego que ha de traducirse correctamente mediante otras expresiones ajenas a la omnipotencia.

apreciación errada tanto de la mentalidad griega como de la revolución introducida por el cristianismo en la propia médula de la filosofía.

Pero, ¿acaso la noción de ser no ha sido un producto exclusivo de la filosofía griega, cuyo sentido se ha impuesto sobre la historia del pensar subsiguiente? Para comenzar, digamos que es por lo menos altamente dudoso que los griegos, como lo han hecho los autores cristianos, hayan llegado a identificar a Dios con el ser y, por lo demás –lo cual es igualmente inexacto–, que la noción de ser haya permanecido inalterada luego de resultar meditada a la luz del *Éxodo* 3,14 por los Padres de la Iglesia y por las más eminentes figuras de la Escolástica. Que el texto del *Éxodo* no es un tratado de filosofía, es una obviedad; que lo que en él se contenía no haya transformado sustancialmente el modo de pensar el ser, es, en cambio, aquello que consideramos inadmisibile.

Bien es cierto que se conoce el esfuerzo de poetas y filósofos griegos por combatir la burda antropologización de los dioses que campeaba en la religión popular². Pero incluso ésta reconocía por sobre la multiplicidad de los dioses, una legalidad impersonal e inapelable, el destino o necesidad, a la que también los seres superiores estaban sometidos³. En tal sentido, podría decirse que se advierte entre los griegos una tendencia al hallazgo de un principio superior a todo, del que dependería, hasta cierto punto, la suerte de los acontecimientos y, en particular, de los hombres. Más aún ha de afirmarse esta tendencia en los filósofos que, por encima de todas las cosas e incluso de los dioses populares, han intentado reconocer un principio trascendente y superior a todo: bastaría pensar en la Idea del Bien de Platón o en el Primer Motor Inmóvil de Aristóteles. Sin embargo, es igualmente evidente que “lo divino” (*tò theión*) entre los griegos es un atributo de amplia aplicación. De hecho, en Platón, divinas son las ideas, el mundo inteligible, lo más elevado en el alma humana y todo aquello que guarde relación con la inteligibilidad y la inmutabilidad. En cuanto a Aristóteles, no ha de olvidarse que, pese a su indudable superioridad, el Primer Motor⁴ es sólo el primero de un

² Entre quienes combatieron esta tendencia se encuentran Jenófanes, Empédocles, Filolao y Plutarco, que no por ello abandonaron el politeísmo.

³ Al respecto puede ser muy ilustrativa la escena de la *Ilíada* en que se ha de decidir la suerte de Aquiles y Héctor que se aprestan a combatir entre sí: Zeus sostiene la balanza del destino, que se inclinará en contra del héroe troyano, pero no es “el padre de todos los dioses” el que toma la decisión, sino el destino el que se hace manifiesto en ese acto. Zeus se limita a ser una suerte de comunicador del destino. Cf. HOMERO, *Ilíada*, canto XXII, 208-213.

⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Physica*, VIII y *Metaphysica*, XII.

buen número de motores inmóviles que pertenecen, también, al rango de lo divino por su carácter inmaterial y regente del cosmos⁵.

Por el mismo motivo, no es pensable que si la Idea del Bien o del Primer Motor presiden la jerarquía de lo real, se identifiquen por ello con el Ser mismo. En rigor, se elevan al rango superior entre todo lo que existe, pero no puede adjudicárseles el Ser por excelencia, como si en lugar de ejemplificarlo de modo privilegiado, ellos fuesen, además, el mismo Ser, y por idéntica razón, fuesen la fuente originaria productora de todo lo que es. No hay, como se sabe, noción de creación entre los griegos, ni podía haberla desde el momento en que el primer principio no se identifica con el Ser. En tal sentido, la Idea del Bien es condición de posibilidad de la inteligibilidad de lo real, así como ese Pensamiento que se piensa a sí mismo, que es el Primer Motor aristotélico, rige efectivamente el cosmos en cuanto polo de atracción de la totalidad de las cosas. Ordenan, hacen posible, son fuente de inteligibilidad, configuración y estabilidad en el plano de las esencias, pero son incapaces de conceder la existencia que no les pertenece a ellos con más derecho que al resto de los principios inmutables del cosmos. Ocupan, pues, el sitio de honor: son lo supremamente pensable y son capaces de producir el orden continuo del cosmos, pero no son el Ser ni lo confieren en el plano de la existencia, pues no son autores del universo.

No discutiremos aquí, por evidente, la supuesta analogía del Demiurgo platónico con el Dios judeo-cristiano, como tampoco las presuntas similitudes de algunas concepciones filosóficas griegas con la noción de creación, pues si ésta es entendida como el posibilitar que el ente llegue a ser lo que es, es claro que Platón y Aristóteles han ensayado explicaciones al respecto, pero entonces no ha de hablarse propiamente de creación sino más bien de configuración o de generación. Ahora bien, si se entiende la creación como hacer surgir el ente *ex nihilo*, es decir, sin que nada lo haya precedido, en la plenitud de su condición de existente, resulta patente que no pueden hallarse antecedentes de tal concepción antes de la difusión del cristianismo.

Con todo, se dirá, los caracteres que Platón atribuyó a la Idea del Bien, como la inmutabilidad, la trascendencia respecto de todo lo demás, y la extrema luminosidad, así como los rasgos que distinguen al Primer Motor aristotélico, como el puro pensamiento y la plena actualidad formal, también han sido adjudicados por el cristianismo al Dios de su fe. Y efectivamente, lo

⁵ Aristóteles no acaba, incluso, de precisar el número de tales motores: puede que sean 45 o 57 (cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, XII, 1073a4 -1075a5).

que la mente humana puede llegar a dirimir acerca de la dignidad de lo divino no es en absoluto patrimonio exclusivo de los pensadores cristianos. Pero si los autores cristianos encontraron un valioso elenco de nociones entre los antiguos filósofos, aquel Dios en que pensaban no era lo divino griego.

El Dios de los cristianos no ocupa el lugar supremo en la jerarquía del ser, sino que reclama, en su absoluta unicidad y simplicidad, la plena identidad con el Ser como su misma naturaleza. Sólo así puede comprenderse que sea el Autor de todo lo que es, y que nada de lo que hay posea de suyo la existencia, sino que la haya recibido. Si el cosmos griego es contingente respecto del primer principio, lo es sólo en cuanto a su inteligibilidad, pero no en cuanto al existir.

Por eso, si al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, le cabían en buena medida los mismos atributos de lo divino griego, no es igualmente cierto que tales calificativos pudiesen ser comprendidos del mismo modo.

2. La temprana teología del *Pantocrator* y la cuestión medieval de la omnipotencia divina

Comencemos más bien, no por el centro de la cuestión, sino, digamos, por la periferia. Al respecto, hemos leído con gran provecho un interesante trabajo de Jean-Pierre Batut publicado recientemente, cuyo título reza: *Pantocrator. "Dieu le Père tout-puissant" dans la théologie prénicéenne*⁶. El estudio emprendido por Monseñor Batut sobre el título divino *pantocrator*, término desconocido por la lengua griega clásica, toma como punto de partida su uso bíblico y explora la literatura patrística anterior al Concilio de Nicea, es decir, la progresiva transferencia de ese título de la persona del Padre a la de Cristo. En el marco de esta cuestión, se abordan los textos de los Padres apostólicos, las Actas de los Mártires y de los Apologistas (en particular, Teófilo de Antioquía), pasando por Ireneo, Hipólito y Tertuliano, hasta llegar a Clemente de Alejandría y, sobre todo, a Orígenes. Este conjunto de escritos está compuesto en lengua griega, excepto, claro está, los de Tertuliano. En este autor latino, al par excelente conocedor de la lengua griega, aparece ya la cuestión conexas de la traducción de *pantocrator* por *omnipotens*, elección lexical con la que se abría el trasfondo patrístico de los futuros debates medievales sobre el alcance de la omnipotencia divina, discusión que desde el siglo XII al XIV llegaría a límites impensados⁷.

⁶ J.-P. BATUT, *Pantocrator. "Dieu le Père tout-puissant" dans la théologie prénicéenne*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 2009.

⁷ Pienso, por ejemplo, en *De divina omnipotentia* de Pedro Damiano (siglo XII), donde se plantea la posibilidad de que Dios no esté sujeto al principio de no contradicción

El breve florecimiento de la teología patristica del Padre pantocrator cubre apenas más de medio siglo, pero aporta una luz asombrosa a la cuestión filosófica y teológica de la consistencia propia del mundo y de la historia en relación a la omnipotencia y la providencia de Dios.

En efecto, conviene observar desde el comienzo la especificidad del término introducido en la teología por los primeros pensadores cristianos. No se trata del término *pantodýnamos*, ya usado en la literatura griega, que, por cierto, puede ser correctamente vertido por “omnipotente”, y del que deriva la expresión latina *Iuppiter omnipotens* empleada por Virgilio u Ovidio⁸. Otro, en cambio, es el término *pantocrator* que aparece en el siglo II a.C. en la famosa traducción de las Sagradas Escrituras conocida como *Septuaginta*, y que, en la mayoría de los casos, traduce al hebreo *Seba'ôt*. Por otra parte, tal término no aparecerá en el Nuevo Testamento en numerosas oportunidades, pero los pasajes en que se lo encuentra son muy significativos, y es precisamente el vocablo que aplicarán a Dios los antiguos autores cristianos.

¿En qué consistiría, pues, la especificidad del término *pantocrator*? Según Batut, podríamos sintetizarla en tres aspectos. En primer lugar, la palabra indica que el poder no es considerado solamente en sí mismo, tal como ha de entenderse en *pantodýnamos*, sino con relación a la totalidad de lo que es y, ante todo, a la humanidad, sobre la cual ese poder es ejercido. En tal sentido, más allá de la plenitud de la potencia (*dýnamis*) indica, especialmente, la soberanía (*cratos*): Dios no es sólo Aquel que posee plena capacidad, sino ante todo Aquel que reina sobre el universo. En segundo lugar, la soberanía divina no aparece simplemente como dada en el comienzo, sino como ejercida acabadamente al término de la historia, dimensión desconocida por los griegos. Por esa razón, el término aparece en el *Nuevo Testamento* sobre todo en el *Apocalipsis*. Así, mientras el poder de Zeus alude meramente a su jerarquía suprema entre la multiplicidad de los dioses, el poder del Dios cristiano se manifiesta como soberanía sobre la totalidad de la creación y como creciente efectividad sobre el transcurso histórico del mundo y de la humanidad: Dios es, en efecto, el Alfa y el Omega, y su poder se despliega de comienzo a fin, aunque no de forma totalitaria, sino totalizante, porque no anula el compromiso de las libertades espirituales, sino al contrario, lo requiere y lo invoca. De ahí la tercera peculiaridad del término *Pantocrator*, pues si la legalidad con la que

de modo que «Roma, que ha sido fundada, no haya sido fundada». El vehemente y piadoso fideísmo de Pedro Damían, no alcanzaría, sin embargo, a plantear la arbitrariedad de un voluntarismo divino, tal como llegó a concebirlo Guillermo de Ockham.

⁸ VIRGILIO, *Eneida*, 8, 334; OVIDIO, *Metamorfosis*, 2, 505.

Dios mismo ha producido la Creación incluye las libertades espirituales para acceder a su soberanía última sobre el mundo, entonces esas libertades han de ser conquistadas por la fe en el acto redentor de Cristo a quien Dios ha proclamado Señor (*kyrios*) en su glorificación pascual, y por quien, al término de la historia, la soberanía adquirida a tan alto precio será remitida a Dios Padre. Así, pues, la omnipotencia del Dios cristiano no es comprensible sino en el seno del misterio trinitario, de modo que si es propio de la fe cristiana hablar del "Padre *pantocrator*", no lo es menos hablar también de "Cristo *pantocrator*".

Curiosamente, observa Batut, el primero de los autores en brindar una verdadera definición del *Pantocrator*, el apologista Teófilo de Antioquia, es un teólogo aparentemente poco preocupado por Cristo. Para él el *Pantocrator* es Aquel que «tiene y contiene todas las cosas»⁹, expresión con aires estoicos que expresa la idea profundamente bíblica de que el mundo es «tenido» y «sostenido» por un Poder personal que no es solamente el Soberano, dominador del universo que ha creado, sino más bien la Providencia que lo rodea de su solicitud y que lo mantiene en la existencia. Es por ello evidente que la teología del *Pantocrator* se inscribe naturalmente en el marco de una teología de la creación *ex nihilo*¹⁰, lo que coloca la existencia del universo bajo el signo de la gratuidad y deja abierta la posibilidad de las intervenciones de Dios en la historia: en primer lugar, la resurrección de Cristo que constituye el testimonio fundamental de que Dios es el *Pantocrator*, que ha salvado la totalidad en Cristo, puesto que la había creado en Él, el Verbo divino. Así, si es innegable que hay rasgos de providencialismo en los dioses platónicos, sobre todo tal como aparecen descritos en las *Leyes*¹¹, su solicitud hacia el cosmos se limita a lo universal, a brindar leyes generales –por minuciosas que éstas sean–, pero no a salvaguardar todos y cada uno de los individuos, y hasta sus acciones singulares. Esto no era posible más que al Creador, pues sólo Él conoce exhaustivamente todas y cada una de las creaturas que ha conducido al ser.

En cuanto a Ireneo, discípulo de Teófilo, avanza aún más que éste. Sus adversarios, los gnósticos, no podían concebir al Dios supremo como *pantocrator* porque él no puede comprometerse de ningún modo con el universo: él no sería ni Creador ni Padre. El universo gnóstico es un universo disociado e incommunicable. Por el contrario, Ireneo nos introduce en un universo de comunión donde todas las cosas encuentran su consistencia en el Dios único que ha creado todo

⁹ TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *Ad Autolyicum*, I, 4.

¹⁰ TEÓFILO DE ANTIOQUIA, *Ad Autolyicum*, II, 4; II, 10.

¹¹ PLATÓN, *Leyes*, X, 899d - 901c.

desde la nada, es decir, en su Verbo. Ireneo confiesa, en efecto «un solo Dios Pantocrator y un solo Hijo Unigénito, Cristo Jesús, por intermedio del cual todas las cosas son hechas»¹². Pero aún más, este mundo creado a partir de la nada es creado «para existir»: su existencia actual oculta la promesa de una existencia en la comunión definitiva y transformante con Dios. En tal sentido, Ireneo va mucho más lejos que Teófilo, pues, para él, el *Pantocrator* no es solamente Aquel que «tiene y contiene» todo, sino también Aquel que conduce «las economías de su recapitulación»¹³ hacia su gloria y la vida del hombre en el reino de los cielos, donde Dios «será visto según la paternidad»¹⁴. Tan es así que «la gloria de Dios es el hombre viviente, y la vida del hombre es la visión de Dios»¹⁵.

Esta teología del *Pantocrator*, ya perfectamente delineada, fue continuada por Hipólito y Tertuliano, sobre el trasfondo de su combate, interior a la Iglesia misma, con el monarquianismo, movimiento herético que reduce la trinidad de personas a sólo una y sus modalidades, y que, en las antípodas del gnosticismo, tiende a disolver a Dios en la historia. Pero quien quizás ha sido el más grande de los teólogos pre-nicenos de la *pantocratoria* es Orígenes, en cuyo pensamiento la Sabiduría ocupa un lugar central, pues aquella es la *epinoia* principal, la característica fundamental de Cristo. Por eso afirma en su *De principiis* que «por su Hijo el Padre es Pantocrator»¹⁶, de modo que así como el Padre es Principio del Hijo, así el Hijo es Principio de todas las cosas¹⁷ y, por eso, «cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo» (1 Co 15, 28). Así, concluye Batut, la expresión paulina «Dios todo en todas las cosas» constituye, en definitiva, la definición misma de la *pantocratoria*, que es la cuestión teológica por excelencia, si se la comprende como la cuestión de la soberanía de Dios sobre el mundo en correspondencia con el intercambio relacional que existe en Dios mismo y que debe existir entre Dios y nosotros, lo que remite, siempre y necesariamente, al misterio de la Creación¹⁸.

Si hacia el declive de la Edad Media la concepción de la omnipotencia divina fue llevada al extremo, pues, según Ockham, a Dios le habría sido

¹² IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, I, 9, 2.

¹³ IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, IV, 20, 8.

¹⁴ IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, IV, 20, 5.

¹⁵ IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, IV, 20, 7.

¹⁶ ORÍGENES, *Peri Archôn*, I, 2, 10.

¹⁷ Cf. ORÍGENES, *Comentario sobre san Juan*, I, 102; 104; 110-111.

¹⁸ Hemos seguido hasta aquí el desarrollo delineado por Batut en la introducción a *Pantocrator*, ya citado.

incluso factible mandarnos odiarlo en lugar de amarlo¹⁹, esto no ha sido posible sino por causa de un voluntarismo que tendió a desplazar la Sabiduría divina. Así pues, cuando el misterio trinitario se vio trastocado en su esencia y Dios quedó convertido en pura Voluntad, un Poder, absoluto, sí, pero arbitrario, absorbió la rica significación de la soberanía providente y amorosa contenida en el antiguo término *Pantocrator*.

Quizás, incluso, la traducción del griego *pantocrator* al latino *omnipotens*, no haya alcanzado a reflejar toda la riqueza semántica expresada en aquella temprana teología de la pantocratoria. Pero, aun así, antes de que se manifestasen los extremos del voluntarismo, la sustancia de esta cuestión se mantuvo intacta hasta la plenitud del Medioevo. De ahí que, como una constante, desde la formulación del Credo hasta las expresiones doctrinales más logradas de la escolástica medieval, la omnipotencia divina siempre ha estado ligada al providencialismo y al amor divino hacia el mundo, porque, antes aún, ha guardado estrecha relación con la noción de Creación por parte de Dios uno y trino: «un solo Dios, Padre omnipotente, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible», sin olvidar que por el Hijo todas las cosas han sido hechas y por el Espíritu han recibido la vida²⁰. Veremos, sin embargo, que, a su vez, la noción de Creación debía estar necesariamente iluminada por la de Dios como Ser²¹.

3. Las metafísicas del *Éxodo*: la identidad entre Dios y el Ser

Parece, pues, que de modo igualmente constante las metafísicas medievales han insistido en la centralidad de este punto: es en «el nombre propio de Dios» donde se encuentra la fuente de su unicidad, su simplicidad y su omnipotencia.

Por lo demás, esta concepción filosófica o teológico-natural ha tenido su explícita apoyatura bíblica en el *Éxodo* 3, 14. Dicho pasaje ha captado la atención de teólogos judíos y cristianos durante el pensamiento patrístico

¹⁹ GUILLERMO DE OCKHAM, *Comentario a las Sentencias*, q. 9, E.

²⁰ *Símbolo de los Apóstoles*.

²¹ Al respecto, dice Tomás de Aquino: «como todo agente hace algo semejante a sí mismo, el principio de la acción puede ser observado a partir del efecto de la acción. Por ejemplo: el fuego produce fuego. De este modo, crear [es decir, hacer ser] le corresponde a Dios por su mismo ser, que es su esencia [*creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia*], y que es común a las tres personas. Por lo tanto, crear no es propio de alguna persona, sino común a toda la Trinidad» (*S.Th.*, I, q. 45, a. 6).

y medieval, pues, en efecto, es el único lugar de la Escritura en el que Dios habla de sí mismo. Lejos de quedar limitada al plano de la teología religiosa, la exégesis de ese pasaje ha dado lugar a conjeturar el sentido metafísico de tales expresiones. Así, al decir de Étienne Gilson,

«no se trata de sostener que el texto del Éxodo traía a los hombres una definición metafísica de Dios; pero si no hay metafísica *en* el Éxodo, hay una metafísica *del* Éxodo y la vemos constituirse muy temprano entre los Padres de la Iglesia, cuyas directivas sobre este punto no han hecho sino seguir y explotar los filósofos de la Edad Media»²².

Nuevamente se ha discutido respecto de este punto, la legitimidad de atribuir el Ser a Dios a partir del texto del Éxodo 3, 14. Incontable número de filólogos ha encontrado otros sentidos posibles allí –casi con seguridad, igualmente legítimos–, por lo que no estamos dispuestos a desautorizarlos, a menos que se pretenda que el texto no puede ser leído, en su multiforme riqueza semántica, como identidad entre Dios y la plenitud del Ser²³. Sólo que, como hemos dicho, la noción de ser aquí presente ya ha quedado completamente transfigurada respecto de sus antecedentes filosóficos griegos.

Zeus es el padre de todos los dioses, pero no el ser. La Idea platónica del Bien es la fuente y condición de posibilidad de toda inteligibilidad, pero no ha llevado el cosmos del no ser al ser. El Primer Motor Inmóvil es forma pura, pero las decenas de motores inmóviles que le siguen también. ¿Qué sentido tendrá para los pensadores cristianos el afirmar con insistencia que el Ser es el nombre propio de Dios y que tal es la acepción fundamental bajo la que ha de ser leído el pasaje del Éxodo? La fe sencilla, sin duda, puede llegar a sus más altas manifestaciones sin entrar en esta cuestión, pero la intelección del Dios cristiano no sería siquiera posible sin abordar la dificultad de esta transformación metafísica fundamental.

La reflexión teológico-filosófica en torno al Éxodo, 3, 14, comenzó, como es comprensible, muy tempranamente. Ya Gregorio Nacianceno, que polemizó fuertemente con el arriano Eunomio y escribió sobre el dogma de la Tri-

²² É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948², p. 50, nota 1.

²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I, q. 1, a. 10: «El sentido literal es el que el autor tiene en el espíritu, y puesto que el autor de la Sagrada Escritura es Dios, cuyo intelecto comprende todo a la vez, no hay imposibilidad, como lo dice Agustín en el libro XII de las *Confesiones*, de que, incluso en cuanto al sentido literal, un mismo pasaje de la Escritura tenga muchos sentidos».

nidad unos famosos *Discursos Teológicos* que le valieron el título de Gregorio el Teólogo, dice respecto de Dios que sabemos que existe, pero no cómo es. Sigue así el más sano criterio de la teología negativa que veremos repetirse una y otra vez en todo el pensamiento cristiano. Sin embargo, afirma, según lo que instruye el *Éxodo* 3,14, el atributo que más nos acerca a Dios es el Ser. Abre con ello el camino a una larga tradición en la que los más destacados autores judíos y cristianos ensayaron una interpretación de ese pasaje bíblico, de insospechables consecuencias metafísicas. El Ser, entonces, se muestra a este ilustre Padre Capadocio como la noción fundamental para aproximarse a una intelección de Dios, pero el Nacianceno se detiene ante el misterio.

Quien vuelve a enfrentar el arcano de aquel texto, es nada menos que san Agustín. Cautivado por el nombre de Dios, en sus *Confesiones* se dirige a Él diciendo: «Clamaste desde lejos: Yo soy el que soy»²⁴, y se apoya en ese pasaje del *Éxodo* para afirmar en reiteradas ocasiones que la Trinidad es el Ser. No se comprendería el peso exacto de tales afirmaciones si no se observara, como lo hemos hecho, que entre los griegos nunca hubo una identificación tan explícita entre el ser y la divinidad, e incluso, ni siquiera entre el ser y el primer principio de la realidad. Dios es para el cristiano Agustín el Ser mismo: mientras las creaturas han recibido el ser y son casi nada en comparación con Él, Dios simplemente es, de modo que «non aliquo modo est, sed est, est»²⁵, «donde la reduplicación resulta muy significativa»²⁶.

Ahora bien, el término *ousía* fue tomado de la filosofía griega y adoptado durante la Patrística para designar a Dios. San Agustín no ha sido una excepción, interpretando el *Éxodo* 3, 14 a la luz del concepto griego de ente supremo e inmutable. Por eso dice en *De civitate Dei* (XII, 2) sobre el sentido de «estas insinuantes y misteriosas palabras: “Yo soy el que soy”»: «Siendo, pues, Dios esencia suma, esto es, siendo en grado sumo, y por tanto inmutable, pudo dar a las cosas que creó de la nada el ser; pero no el ser en grado sumo, como es Él»²⁷. En el mismo pasaje declara, además, que el término latino *essentia*, derivado de *esse*, es equivalente a lo que los griegos llamaban *ousía*.

Y porque *ser* significa para Agustín lo que algo es (la esencia), se comprende el desconcierto expresado en *In Ioannis Evangelium*, tract. XXXVIII, 8-10:

²⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, VII, 10, 16.

²⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, XIII, 31, 46.

²⁶ L. CLAVELL, *El nombre propio de Dios*, Pamplona, EUNSA, 1980, p. 50.

²⁷ «Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit... ».

«Atended a las palabras que nos dice Nuestro Señor Jesucristo: “Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados”. ¿Qué significa: “si no creéis que yo soy?” *Yo soy*, ¿qué? Él no agregó nada; y porque no añadió nada, su palabra nos embaraza. Uno esperaba que él dijese lo que era, y sin embargo, no lo ha hecho».

Agustín vacila en la comprensión de ese parco «Yo soy» que no enuncia «qué», por ejemplo, Cristo, el Hijo de Dios, el Verbo del Padre, o algo semejante. Mas la explicación de este enigma la encuentra en la noción de una esencia o sustancia inmutable. Por eso agrega: «¿Qué significa decir: *Yo soy el que soy*, sino: Yo soy eterno? ¿Qué significa decir: *Yo soy el que soy*, sino: Yo no puedo cambiar?». La argumentación podría completarse con otro pasaje del *De Trinitate*, V, c. 2, n. 3: «Dios es, por tanto, indubitablemente, sustancia, o, si este nombre le conviene mejor, esencia. Es lo que los griegos llaman *ousía*». Y si todos somos una realidad, pero Dios se reserva el ser para sí, es porque «vere esse est enim semper eodem modo esse»²⁸, y esto sólo le compete a Dios. Él es inmutable, siempre idéntico; es eterno, no puede cambiar. Es una realidad suprema.

Al respecto apunta Gilson: «Identificar el *vere esse*, que es Dios, con el “ser inmutable”, es asimilar el *Sum* del *Éxodo* a la *ousía* del platonismo».²⁹ No obstante, hay una ambivalencia en la lectura que Agustín, y los Padres en general, efectuaron del texto del *Éxodo*: si, por un lado, su formación filosófica, casi siempre de procedencia neoplatónica, los condujo a quedar dentro de los límites impuestos por el esencialismo, por otro, su adhesión a la palabra revelada les permitió introducir en aquellas viejas nociones una significación impensada por los filósofos griegos. Indudablemente, aunque la inmutabilidad y la eternidad fuesen los caracteres prioritarios que Platón atribuía a la máxima realidad, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, era un Dios viviente, Creador y Padre amoroso que, pese a todas las semejanzas, ya no tenía parangón con la Idea platónica.

Sin embargo, la reflexión judeo-cristiana en torno a esta cuestión accedería aún a otras cumbres. Así, por ejemplo, con Maimónides la distancia respecto de la filosofía pagana se hará insalvable, pues el gran escolástico judío delineó una noción de Dios notoriamente diferente de una sustancia o esencia suprema. Apartándose esta vez del aristotelismo, Dios aparece en la doctrina de Maimónides como existencia pura, desprovista de caracteres esenciales

²⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *In Ioannis Evangelium*, tract. CXXIV, 38.

²⁹ É. GILSON, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1965⁶, p. 103.

que permitan su descripción y, por ende, en cierto sentido, su aprehensión conceptual. En su *Guía de los perplejos* insiste reiteradamente en que Dios es inefable y absolutamente uno, inasible para el entendimiento humano porque «Dios no tiene ningún atributo *esencial*, bajo ninguna condición»³⁰.

Contra esto, es evidente que en la Escritura aparecen numerosas cualidades referidas a Dios. Sin embargo, no son atributos esenciales que indiquen algo de lo que Él es, sino atributos de acción, o sea, modos de describir lo que Dios hace en tanto Creador, pues con relación a sus creaturas es sabio, bueno, misericordioso, providente. Pero ni estos calificativos apuntan a la esencia divina, ni es posible establecer una semejanza entre ésta y las creaturas. Toda palabra que pronunciamos sobre Dios es empleada «según el lenguaje de los hombres». Por eso, en rigor, «sólo alcanzamos de Él *que es*, pero no *lo que es*»³¹.

Mas, aunque todos los nombres de Dios son derivados de sus acciones, o se dicen por homonimia, o son negaciones explícitas o encubiertas, hay un nombre, pero sólo uno, enfatiza Maimónides, que «indica expresamente la esencia de Dios»³². Ese único nombre que se encuentra en los libros sagrados se escribe con cuatro letras: YHVH (*Yahveh*), y por ello, es un *tetragrámaton*. Sin embargo, en la parca brevedad de esta palabra se encierra el misterio más grande que cabe pensar: el misterio divino³³.

Éste es un «nombre improvisado», aquel que desde su origen es propio y auténtico de un individuo. Cualquiera de los otros nombres de Dios son derivados y han tenido sentido a partir del surgimiento de los seres creados, pero «el nombre que se escribe YHVH no tiene etimología conocida y no se aplica a ningún otro ser»³⁴. No obstante, piensa Maimónides, con mucha probabilidad indica la noción de una existencia necesaria, pues está emparentado con una forma arcaica del verbo ser o existir. Este sentido fuertemente existencial resultaría avalado e incluso reforzado por aquella enigmática expresión que, en el pasaje del *Éxodo*, se asocia al nombre *Yahveh*: *Ehye asher ehye*, y que puede traducirse como: «Yo soy el que soy» o «yo soy quien soy». Allí se encuentra la clave del *tetragrámaton*: «Todo el misterio está en la repetición, en forma de atributo, de esa misma palabra que designa la existencia». Ello parece significar que Dios es el único que es la existencia, no por haberla recibido de otro,

³⁰ MAIMÓNIDES, *Guía de los perplejos*, 3 vols., trad. L. Dujovne, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993, I, c. 50.

³¹ MAIMÓNIDES, *Guía de los perplejos*, I, c. 58.

³² MAIMÓNIDES, *Guía de los perplejos*, I, c. 61.

³³ MAIMÓNIDES, *Guía de los perplejos*, I, c. 62.

³⁴ MAIMÓNIDES, *Guía de los perplejos*, I, c. 61.

sino porque es por sí mismo y en sentido absoluto. Esta reiteración de *ehye* como sujeto y atributo equivale a «el Ser que es el Ser, es decir, el Ser necesario» en tanto «Dios existe pero no por la existencia». «Y esto es, efectivamente, lo que se puede establecer por vía demostrativa: que hay algo cuya existencia es necesaria, que nunca jamás ha sido no existente ni jamás lo será»³⁵.

Podría pensarse, empero, que al afirmar que Dios es el Ser necesario seguimos en el ámbito del pensamiento griego. Sin embargo, la noción filosófica griega de un ser necesario aparece vinculada con una sustancia, esencia o forma inteligible, acto puro por inmaterial e inmutable, es decir, eterno y no sujeto a cambio. En esa concepción de necesidad todo el acento está puesto en la identidad e inmutabilidad, asociada a la inteligibilidad pura, sin relación alguna con la existencia, cuestión que irrumpió en el plano de la especulación racional inseparablemente unida al creacionismo.

Pero el Dios del que nos habla Maimónides no es una Idea, ni una esencia o sustancia suprema, tampoco una forma o inteligencia pura, sino existencia absoluta y necesaria. Como tal, ya no es «algo» que, pese a resultar inaprensible por su jerarquía, fuese de algún modo un ente más, aunque supremo. La concepción existencial de Dios es completamente extraña al pensamiento griego, marcado por el esencialismo. «Revivimos aquí» –exclama Gilson– «uno de los momentos más solemnes de la historia del pensamiento occidental, cuando el judaísmo hizo estallar el mundo de las sustancias aristotélicas, al someter el acto de sus formas a un Acto Puro que no es más el de un pensar que se piensa, sino aquel de la existencia en sí»³⁶. Esta visión acerca de la naturaleza divina no reconoce antecedente en el mundo pagano y tampoco ha sido compartida por todos los pensadores creacionistas. En ella se encierra una novedad, cuyas consecuencias últimas permanecen veladas incluso para el propio Maimónides.

En efecto, el camino era demasiado empinado para recorrerlo de un solo tramo. Llegar a concebir que Dios es el Ser puro en sentido existencial, que su esencia es su mismo ser, de modo que no es algo y que, por ello, jamás podrá ser abrazado por el pensamiento humano, exigía una suerte de arrojo filosófico. Aquel que reuniendo los esfuerzos de sus predecesores, supo advertir la densidad de aquella doctrina fue un extraordinario teólogo cristiano: Tomás de Aquino. En el pensamiento de Maimónides se había producido una origi-

³⁵ MAIMÓNIDES, *Guía de los perplejos*, I, c. 63.

³⁶ É. GILSON, "Maimonide et la Philosophie de l'Exode", *Mediaeval Studies* 13 (1951) p. 224.

nal conjunción de una metafísica de la existencia y del célebre texto del *Éxodo* como su fuente de inspiración³⁷. Y en este punto, Tomás de Aquino se hallará, en el siglo siguiente, mucho más cerca del doctor judío que de san Agustín, al formular su noción de Dios como *Ipsum Esse*, acto puro de ser.

Habiéndose interrogado acerca de si *Qui est* es el nombre más propio de Dios³⁸, responde Tomás que lo es en un triple aspecto: por su significación, al apuntar directamente al *esse* como esencia o naturaleza de Dios; por su universalidad, porque libre de toda otra determinación (Bien, Verdad, Belleza) el ser en su indeterminación resulta el nombre más apropiado para nombrar al «infinito océano de sustancia» que es Dios, según la bella expresión de Juan Damasceno³⁹; y, finalmente, a partir del consignificado o significación adicional implícita en la forma verbal *est* que se predica de Él, dado que sólo a Dios le cabe propiamente el ser mismo como pleno presente, es decir, el acto de ser puro y simple, imparticipado y eterno. Él es el «esse absolutum et non determinatum per aliquod additum»⁴⁰ y, por lo mismo, «esse Dei est ignotum»⁴¹, pues el objeto connatural de nuestra inteligencia es la esencia en cuanto ser tal o cual. No estando constreñida por unos límites, la naturaleza de Dios no nos resulta apresable en un concepto o definición.

Dios es, entonces, Aquel en quien esencia y ser se identifican. A diferencia de las creaturas que han recibido el ser por participación, Dios es el *Ipsum Purum Esse Subsistens*. Esta «sublime verdad»⁴² fue enseñada a Moisés cuando Dios le dijo «Yo soy el que soy», mostrando que su nombre propio era *El que es*. Y como todo nombre ha sido instituido para significar la naturaleza de algo, resulta patente que el Ser es su esencia.

Tomás llevaba así la reflexión de Maimónides a su última consecuencia, pues el Acto Puro de Ser resulta una noción mucho más radical que la de una existencia necesaria sin determinaciones o limitaciones quiditativas. Pero, además, sostener que Dios es el mismo *Esse*, implicaba una nueva metafísica de lo creado.

En efecto, mientras Maimónides no logró trasladar todas las derivaciones de esta singular concepción de Dios al ámbito de las creaturas, pues siguió

³⁷ É. GILSON, "Maimonide et la Philosophie de l' Exode", p. 224.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I, q. 13, a. 11.

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4: «quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum».

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 y 3.

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 1^m.

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *C.G.*, I, c. 22.

concibiendo a los entes como esencias que al ser creadas recibían la existencia como un último accidente, Tomás, en cambio, entendió que, siendo Dios el mismo Ser, la trama de lo real también debía consistir ante todo en ser. Así, el acto de ser en toda creatura no es un último añadido, sino el primer efecto del acto creador y la primera de todas las perfecciones. La esencia carece de cualquier tipo de realidad o estado de posibilidad antes de que el ente exista efectivamente: es tan sólo el límite o marco dentro del cual una creatura ejerce el acto de ser participado. Por eso no constituye una instancia de algún modo anterior a la existencia, sino la propia autorrestricción del *esse* creado. Sólo así las creaturas se distinguen de Dios: la esencia representa el límite que indica su finitud. Por el *esse*, en cambio, las cosas se asemejan al Creador: «omne ens, in quantum habet esse, est Ei simile»⁴³. De ahí que, «el ser es lo más perfecto en todas las cosas [...], es la actualidad de todos los actos [...] y la perfección de todas las perfecciones»⁴⁴: «el ser es lo más íntimo a cualquier cosa y lo que está más profundamente en todas ellas»⁴⁵.

Con esto, santo Tomás fundaba una metafísica de neto corte existencial, cuya noción primordial, el *esse* o *actus essendi*, si bien puede ser percibida por la inteligencia, escapa a toda conceptualización lógico-racional. Pero el hallazgo de esta noción de ser fue facilitado por la declaración del *Éxodo*:

«Dios es el mismo Ser subsistente. Nos encontramos ante una determinación nocional de Dios que es original del cristianismo, íntimamente unida a la verdad de la creación *ex nihilo*. Platón puso en la cúspide de la pirámide de las ideas la Idea de Bien, no la de ser. Aristóteles llegó a un primer motor inmóvil que era Acto puro de entender, pero no de ser».⁴⁶

Lejos estamos ya de la filosofía griega, por más que la difundida calificación de “aristotelismo tomista” haya cubierto bajo espeso manto la originalidad de aquella doctrina medieval.

⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *C.G.*, II, c. 22.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I, q. 8, a. 1.

⁴⁶ L. CLAVELL, *El nombre propio de Dios*, p. 156.

4. La infinitud de Dios y la imposibilidad de una onto-teo-logía: inefabilidad y misterio

Con todo, notables metafísicos, como Duns Escoto, quedaron perplejos ante la osadía especulativa de Tomás. Modestamente, este pensador nada desdeñable, declara su imposibilidad de entender exclamando: *Non capio*.

Más conservador en este punto, el Doctor Sutil prefiere continuar con la noción de Dios como esencia suprema, o más bien, como ser infinito. Si abandonaba la vía escarpada del maestro dominico, sin embargo, no hacía sino poner de relieve otra faz en la intelección del Dios de la fe.

En efecto, ¿cómo concebir a Dios como infinito? Los griegos habían sostenido que la infinitud es imperfección. Por el contrario, el puro límite de la forma inteligible es lo que vuelve acabado y perfecto a un ente. Puede que lo más excelso sea inasible al intelecto humano. La Idea del Bien, incluso, se encuentra más allá de las *ousías*⁴⁷, es decir, más allá de las realidades accesibles a la inteligencia, pero la infinitud no puede ser atributo de lo supremo. Aristóteles lo había enseñado: lo infinito es lo inacabado e inacabable, lo que carece de plena actualidad⁴⁸.

Sin embargo, en su tratado *De primo principio*, Escoto está convencido de que demostrar la existencia de Dios es demostrar, al par, que es infinito y, por tanto, absolutamente no dependiente de otra causa. En efecto, si se demuestra la necesidad de admitir un primer principio en el orden de las causas y de las perfecciones⁴⁹, será preciso probar también que es infinito⁵⁰ para asegurarse de que realmente existe y es tal como ha de ser, pues, sólo entonces, no habrá nada que impida la existencia efectiva del principio exigido por el pensamiento para la justificación de lo contingente.

Pese a sus diferencias en algunas cuestiones de peso, difícilmente no acordarían con Escoto en este punto el resto de los pensadores cristianos, ni aún Tomás de Aquino.

⁴⁷ PLATÓN, *República*, VI, 509b.

⁴⁸ Se trata de dos sentidos diversos de lo infinito: la infinitud cuantitativa y material de lo que continuamente admite adición y cambio, y por tanto, nunca llega a ser pleno y acabado (ARISTÓTELES, *Physica*, I, 3), y por otro lado, la infinitud *simpliciter* de lo inagotable, en cuanto su perfección no admite límites: es la infinitud que corresponde a Dios (TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I, q. 7).

⁴⁹ JUAN DUNS ESCOTO, *De primo principio*, c. III.

⁵⁰ JUAN DUNS ESCOTO, *De primo principio*, c. IV.

Si la dualidad fundamental del neoplatonismo había sido la de lo Uno y lo múltiple, Tomás, atraído por la potencia especulativa de esta concepción, entrevió en ella como un adelanto de su propia distinción metafísica: la que media entre el Ser y las esencias dotadas de ser, es decir, entre Dios y la multiplicidad de las creaturas. Dios es el Ser mismo, y aunque el Aquinate no se niega a usar el término “esencia”, dice de ella que en Dios se identifica con su ser. La esencia divina queda entonces como “devorada” por el ser: puro, ilimitado, y por ello, infinito. Si el Damasceno ya había expresado que Dios es un «infinito océano de sustancia», Tomás prefiere decir que es el mismo Ser en toda su plenitud. Incluso, sólo en sentido lato admite designarlo como *ens*⁵¹.

Para distinguirse de Dios, en cambio, las creaturas recibieron el ser, pero aminorado, limitado, y esto es lo que llamamos su esencia: la restricción de aquella infinitud de ser que las creaturas no pueden ser sino al precio de no ser lo que son y desaparecer en el seno de Dios. Por lo mismo, Dios es uno, sólo Él es el Ser; las creaturas son múltiples, han recibido el ser. Todo ente es un *habens esse*, pero no el *ipsum esse*. He ahí la reconstrucción existencial de la tesis neoplatónica de lo Uno y lo múltiple.

Por eso, aunque Duns Escoto concibe el ser, no al modo de Tomás como aquel acto que mantiene todo ente en la existencia, sino como noción unívoca, de tal generalidad que es igualmente aplicable a Dios y a las creaturas, entenderá, sin embargo, que la primera división del ser que incluye a todas las demás y, por ende, la más abarcativa, consiste en la distinción entre finito e infinito.

Con razón, Meister Eckhart, que había concebido el ser como el rostro eidético concedido por Dios a las creaturas, se negó a identificar la divinidad con el ser, e insiste en que Dios está por sobre el ente puesto que no es ni esto ni aquello⁵². Él no es nada de lo que es⁵³. En consecuencia, interpre-

⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *Super librum De Causis*, prop. 6 (ed. H. D. Saffrey, p. 47): «Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens, in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius objectum est quod quid est ut dicitur in III de Anima [III, 4, 29b 10] unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem ee, sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum».

⁵² Cf. MEISTER ECKHART, *Quaestiones parisienses*, en *Die lateinischen Werke [=LW]*, V Bd. de la edición crítica: *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, 1936.

⁵³ MEISTER ECKHART, *Die deutschen Werke [=DW]*, ed. J. Quint. Sermones 9 y 23 de la edición crítica (I Bd.): «Los maestros ignorantes afirman que Dios es puro ser, cuando Él está por encima del ser como el ángel más elevado está por encima de una mosca. Si yo

ta el texto del *Éxodo* 3, 14 como la negativa de Dios a responder sobre sí, como el ocultamiento de su misteriosa naturaleza⁵⁴. Y por idéntico motivo, expresa de modo casi paradójico que, si nos animásemos a predicar el ser de Dios, deberíamos inmediatamente negarlo de las creaturas y admitir, lisa y llanamente, que son «una pura nada»⁵⁵.

Por eso, aun en la doctrina del Maestro de Turingia, que por momentos parece adherir a los modos de expresión heredados de la tradición neoplatónica, volvemos a encontrar, una y otra vez, la presencia del Dios vivo. Precisamente en un comentario al *Éxodo* 3, 14 sintetiza buena parte del pensamiento creacionista en torno a Dios expresándose también aquí en un sentido neoplatonizante: Dios es la Bondad, el sumo Bien, y por ello, auto-suficiente. Sin embargo, encontramos, además, una descripción singular: el Ser que es Dios reside en la vida bullente y el despliegue luminoso de las personas divinas, primero en su unidad insondable, después fuera de sí, en la donación del ser a la totalidad de la creación que por Él ha sido hecha. Con ello, los conceptos neoplatónicos han sido leídos y transformados desde una nueva experiencia de lo sagrado: la de la Vida superabundante que mana de sí misma, y el profuso amor que une a las Personas divinas en su comunidad de naturaleza, hasta difundirse en la creación⁵⁶.

Vida bullente, infinitud, acto de ser ilimitado, extrema simplicidad y pureza, omnipotencia y soberanía providente y amorosa, despliegue luminoso de una unidad trina de personas: tal es, en esencia, la intelección de Dios, de los Padres de la Iglesia a los grandes maestros medievales. Ya hemos podido ponderar cuál era la distancia respecto de la filosofía griega, de la cual, no obstante, no deja de sentirse deudor el pensamiento cristiano medieval. Pero, finalmente, ¿por qué se habrá levantado contra esta rica tradición el re-

llamase a Dios “ser”, estaría tan errado como si llamase pálido o negro al sol» (Sermón 9). «Y si no es Bondad, ni Ser, ni Verdad, ¿qué es entonces? Es Nada, no es ni esto ni aquello. Si tú piensas que es algo, no es tal cosa» (Sermón 23).

⁵⁴ Cf. MEISTER ECKHART, *Quaestiones parisienses* [en *LW*, V Bd.]. Sostiene el Maestro en la *quaestio* V: alguien a quien en la noche le preguntásemos ¿quién eres tú? y quisiera permanecer oculto, nos respondería: yo soy el que soy. En efecto, Dios no dijo: Yo soy, sino que agregó: el que soy. «A Dios, por consiguiente, no le corresponde el ser, a no ser que llames así a tal pureza». Y más adelante agrega, para reforzar: «De tal manera sostengo que a Dios no le compete el ser y que no es ente sino algo superior al ente».

⁵⁵ MEISTER ECKHART, *Die deutschen Werke* [=DW], I Bd., *Omne datum optimum* (Sermón 4): «Todas las criaturas son una pura nada. No digo que son poco o algo: son una pura nada [*ein reines Nichts*]».

⁵⁶ MEISTER ECKHART, *In Exodum*, III, v. 14 (en *LW*, II Bd.): «Ego sum qui sum».

proche de haber convertido a Dios en objeto representable? ¿Es que hemos acaso asistido a la rememoración de la conformación histórica de una onto-teo-logía, es decir, de una lógica acerca del ente en general y del ente supremo en particular?⁵⁷

La objeción, de hecho, ha sido formulada. Pero en los textos que nos fueron legados desde los primeros pensadores cristianos hasta el fin de la Edad Media, no hay prueba alguna de ello. Pues, ¿cómo podríamos representarnos y convertir en objeto de especulación a un Dios que es el mismo Ser sin ser algo, que es absolutamente infinito, soberana omnipotencia y vida bullente que se derrama sobre sus creaturas? No hay para ese Dios conceptos que lo representen; hay sólo una larga meditación sobre el misterio inefable. En última instancia, la naturaleza de Aquel que Es no sólo escapa a nuestra representación, sino que permanece para nosotros desconocido en su esencia y, sin embargo, por todas partes manifiesto, presente en todas las cosas, pues, como reza la *Epístola a los Romanos*, «de Él, por Él y para Él son todas las cosas» (*Rom* 11, 36). En ello, al menos, se encuentra la fuente de la experiencia y la intelección de Dios desde los albores del pensamiento cristiano hasta la plenitud del pensamiento medieval.

Silvana FILIPPI

⁵⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*, introducción a *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1955⁷, p. 19; *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, pp. 51-58; *Die seinsgeschichtliche Bestimmung der Nihilismus*, in *Nietzsche*, II Bd., Neske, Pfullingen, 1961, p. 348.