

## **Creacionismo y confluencia de tradiciones metafísicas en el pensamiento medieval**

*Silvana Filippi*

El pensamiento medieval cristiano ha acogido una diversidad de corrientes metafísicas de distinto origen, tanto provenientes de la filosofía griega como de sus precedentes patrísticos y de las escolásticas islámica y judía. En esas distintas líneas ha predominado como principal principio para la comprensión metafísica de lo real ora la esencia, ora la sustancia, ora la existencia. Se ha hablado incluso de dos grandes tendencias de la filosofía medieval: una metafísica del Bien y una metafísica “del Éxodo”<sup>1</sup>, que a veces conviven de modo dispar en una misma doctrina. Cabe preguntarse, entonces, en qué medida ha contribuido cada una de ellas durante el medioevo a la configuración de un pensamiento que se distinguiese como propiamente cristiano.

### **La herencia filosófica griega: metafísica de la esencia y metafísica de la sustancia**

Difícilmente podría negarse que las doctrinas metafísicas griegas más influyentes en la configuración del pensamiento medieval han sido, en sentido amplio, la platónica y la aristotélica, sin quitar, claro está, que otros elementos de la filosofía pagana hayan intervenido en aquel proceso tan complejo que dio lugar durante la escolástica cristiana al surgimiento de las nuevas metafísicas creacionistas.

Si tuviésemos que expresar en la más breve fórmula la médula de ambas doctrinas diríamos que la platónica es una metafísica de la esencia, mientras la aristotélica, una metafísica de la sustancia. En rigor, sin embargo, deberíamos concluir que las dos constituyen metafísicas de la *quiddidad*, esto es, del ser tal o cual de las cosas.

<sup>1</sup> Quien ha agrupado las grandes tendencias metafísicas medievales bajo esos dos títulos ha sido Aertsen. Cf. Jan Aertsen, “Filosofía cristiana ¿Primacía del ser versus primacía del Bien?”, *Anuario Filosófico*, 33, 2000: 339-361.

Efectivamente, pese a sus diferencias, lo que preocupa a ambos filósofos griegos es encontrar una respuesta a la pregunta por la *ousía*. Este término tan difícil de traducir podría entenderse ampliamente como “realidad”. Ambos pensadores han dedicado sus respectivas metafísicas a responder ¿qué es la *ousía*?

Sabemos ya que la *ousía* en sentido propio, el *ontos on*, es decir, lo realmente real, son para Platón las ideas o esencias del mundo inteligible. Estos entes reúnen lo que para el ateniense constituyen los caracteres distintivos de la auténtica realidad: inmutabilidad, identidad e inteligibilidad. Así, resulta claro que Platón entiende el ser como ser tal o cual, de modo que algo es en sentido más propio cuanto más permanezca siendo lo que es, absolutamente inalterado e inalterable. Contrariamente, el no ser consistirá en no ser eso, sino otra cosa, de lo que se deduce que si el ser reside en la mismidad, el no ser coincidirá con la alteridad.

Aristóteles, en cambio, habría intentado, al menos hasta cierto punto, recuperar para el pensar metafísico la realidad existencial de las cosas particulares. Sin embargo, esto no pasa de ser una apariencia, pues para él la existencia de lo real nunca fue un problema metafísico. Puesto que los griegos estaban convencidos del carácter inengendrado de la totalidad del cosmos, resulta difícil que el surgimiento radical de lo real hubiese constituido para ellos una cuestión a pensar, lo que no excluye que hayan intentado mostrar cómo una dimensión de lo real depende de la otra: así en Platón lo sensible respecto de lo inteligible. Mas nada semejante a una postura creacionista puede advertirse en ellos, mientras que el problema de la generación de una cosa a partir de la otra, a menudo tratado en sus doctrinas, no es, sin duda, equiparable al del surgimiento de la totalidad de lo real a partir de la nada. Pero, volviendo a Aristóteles, si por un lado centró su atención sobre la sustancia, es decir, sobre la cosa concreta, y en ello parece apartarse de su maestro Platón, por el otro, la pregunta original y orientadora de su metafísica sigue siendo averiguar *qué* es la *ousía*, y en esto no se distancia de aquél.

En efecto, si en sus escritos lógicos Aristóteles reconoce un doble modo de interrogar por las cosas: por un lado preguntar respecto de algo “si es” (lo que es objeto de evidencia empírica o de demostración) y por el otro preguntar “qué es” (lo cual conduce a la definición)<sup>2</sup>, también es cierto que esa distinción entre la cuestión de la presencia fáctica y la de la esencia de la cosa no traspasa el plano de una

<sup>2</sup> Cf. Aristóteles, *Segundos Analíticos*, por ejemplo, I, 2, 72a 18-24; II, 1, 89b 31-35, y II, 7, 92b 8-10.

distinción racional: de ahí que sea materia de la lógica. Pero al repasar las páginas de la *Metafísica* nada hallaremos sobre el problema de la existencia, pues para Aristóteles como para Platón el problema del ser se reduce al del ser tal o cual cosa y sus principios.

Por lo demás, el término *ousía* en la obra del Estagirita implica algunas dificultades no menores de traducción ya que puede ser vertido, según el contexto, por sustancia, esencia o forma. Ello se debe a que, pese a haber reparado en la realidad concreta, Aristóteles, usando palabras de Heidegger, se encuentra “bajo el yugo de la **idea**”. Así, la realidad es la sustancia, la cosa concreta, pero lo que en ella interesa al Estagirita es lo que ella es, su esencia, y como esto viene determinado por la forma sustancial, en el fondo la raíz última de lo real es la forma. Con ello, Aristóteles se aproxima nuevamente a Platón.

Se ve, pues, un lazo común entre la metafísica platónica de la esencia y la metafísica aristotélica de la sustancia. En ellas el ser designa los entes apuntando a **lo que** ellos son, y como esto depende del principio inteligible, sea la idea o la forma sustancial, la raíz última de lo real reside en aquello que hace que las cosas sean tales o cuales. El problema del existir no aparece aquí, porque la sempiternidad del cosmos griego hace que no se advierta la necesidad de explicar la existencia de esa totalidad. El principio último de la realidad se encuentra en la inteligibilidad que las constituye y configura, lo que, finalmente, depende de un principio superior, sea la Idea del Bien o el Primer Motor Inmóvil, del cual deriva o por el cual se rige la inteligibilidad de la totalidad de lo real. Ese primer principio tiene, por ello, el carácter de ente o *ousía* suprema, no creadora desde luego, pero sí condición de posibilidad última de la inteligibilidad, esto es, del ser, de la realidad en su conjunto.

### **La irrupción de la existencia como cuestión filosófica: el Éxodo 3:14 y el creacionismo**

Para que otra óptica sobre lo real fuese posible se requería sin duda un cambio de horizonte. El creacionismo propio de la tradición judeo-cristiana significaba una transformación de paradigma de tal magnitud que haría necesario repensar la concepción metafísica de lo real. Esto, sin embargo, no fue posible de una sola vez, sino que exigió un considerable esfuerzo especulativo.

Dos nuevas cuestiones con fundamento bíblico se abrían a los pensadores cristianos: según el relato del Génesis la totalidad de lo real ha sido creada, es decir,

fundada enteramente sin partir de una realidad preexistente, por un solo Dios. Por otra parte, según el enigmático texto del Éxodo 3:14, el único en que Dios habla sobre sí, el Creador dice ser El que es, con lo que abre al pensar cristiano una larga tradición en la que Dios ha sido comprendido como el Ser por antonomasia. Por lo demás, ¿cómo podría conferir el ser a la totalidad de lo real quien no fuese Él mismo el Ser en sentido absoluto?

Con ello, aunque no sin cierta ambigüedad, se introduce un nuevo sentido del término “ser” pues, patentemente, ya no se trata sólo del ser tal o cual de las cosas sino de su propia realidad existencial y de su origen primero. Sin embargo, aunque por la fe estos pensadores, sean judíos o cristianos, alentasen ciertas tesis que experimentaban como esenciales a su fe, no siempre ni desde el inicio encontraron un modo filosófico adecuado para expresarlas.

Tales vacilaciones y límites quizá hayan sido ilustrados de modo paradigmático por una figura de la talla de San Agustín, quien aun estando firme en las convicciones distintivas del cristianismo no siempre pudo rebasar por completo los topes que le imponían los conceptos neoplatónicos a los que apeló con frecuencia a fin de intentar hacer comprensibles aquellas tesis para la razón.

De esta suerte, por ejemplo, aunque comprendió inequívocamente el sentido del acto creador, lo explicó como una doble y simultánea operación: hacer una materia que de suyo tiende a la nada y configurarla mediante la forma. Con ello, la constitución metafísica de la creatura quedaba explicada, tal como en la filosofía griega, como compuesto de materia y forma, lo que, sin duda esclarece por qué la cosa es lo que es, pero deja en silencio la posibilidad de reconocer un principio en la cosa misma al que ésta le deba su estar siendo, es decir, su existir. Así, Dios crea ciertamente desde la nada, pero en sus efectos no se advierten más principios metafísicos que los que los hacen ser tales o cuales. El impacto de la novedad existencial de tales entes no parece tener ningún correlato en su estructura metafísica, por lo que, al menos en este punto, la metafísica griega no resulta aún enteramente rebasada.

Por otra parte, aunque Agustín comprende también que el Dios de su fe es el Dios vivo, distante ya de lo divino griego, tampoco encuentra términos metafísicos para referirse a Él que se aparten por completo del pensamiento platónico. Efectivamente, San Agustín heredó el patrimonio filosófico conceptual del platonismo, muy influyente entre los Padres de la Iglesia. En ese clima doctrinal, la

lectura que se hizo del sentido metafísico del nombre de Dios tendió a subrayar aspectos propios del esencialismo platónico como la eternidad y la inmutabilidad, aunque estas nociones quedaron transfiguradas al ser pensadas y reelaboradas a la luz de la revelación. Sin duda Agustín experimentó la impronta de aquel ambiente cultural, si bien, según Tomás de Aquino, sólo siguió a Platón hasta donde su fe cristiana se lo permitió.

Cautivado por el nombre de Dios, en sus *Confesiones* se dirige a Él diciendo: “Clamaste desde lejos: Yo soy el que soy”<sup>3</sup>, 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 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*<sup>4</sup>, “donde la reduplicación resulta muy significativa”<sup>5</sup>.

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”. En el mismo pasaje declara, además, que el término latino *essentia*, derivado de *esse*, es equivalente a lo que los griegos llamaban *ousía*.

Conforme a ello declara: “¿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?”<sup>6</sup>. La argumentación podría completarse con otro pasaje: “Dios es, por tanto, indubitadamente, sustancia, o, si este nombre le conviene mejor, esencia. Es lo que los griegos llaman *ousía*”<sup>7</sup>. Y si todos somos una realidad, pero Dios se reserva el

<sup>3</sup> Agustín de Hipona, *Confessiones*, VII, 10, 16.

<sup>4</sup> *Ibid.*, XIII, 31, 46.

<sup>5</sup> Luis Clavell, *El nombre propio de Dios*, Pamplona, EUNSA, 1980, p. 50.

<sup>6</sup> Agustín de Hipona, *In Joannis Evangelium*, Tract. XXXVIII, 8-10

<sup>7</sup> Agustín de Hipona, *De Trinitate*, l. V, c. 2, n. 3.

ser para sí, es porque *vere esse est enim semper eodem modo esse*, 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”<sup>8</sup>. 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.

Ahora bien, en un autor como Maimónides, por ejemplo, la distancia respecto de la filosofía pagana ya 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, que el teólogo judío conocía muy bien<sup>9</sup>, Dios aparece en la doctrina de Maimónides como existencia pura, desprovista de caracteres esenciales 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”<sup>10</sup>. Por eso, en rigor, “sólo alcanzamos de Él **que es**, pero no **lo que es**”<sup>11</sup>.

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, que “indica expresamente la esencia de Dios”<sup>12</sup>. 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 divino<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Étienne Gilson, *Le Thomisme*, Paris, Vrin, 1965<sup>6</sup>, p. 103.

<sup>9</sup> A punto tal que Menéndez y Pelayo llamó a Maimónides “el Aristóteles judío”.

<sup>10</sup> Maimónides, *Guía de los perplejos*, 3 vols., trad. L. Dujovne, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, I, c. 50.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, I, c. 58.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, I, c. 61.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, I, c. 62.

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”<sup>14</sup>. No obstante, 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, 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”<sup>15</sup>.

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 inescindiblemente 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 inapresable 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. Pero 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.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, I, c. 61.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, I, c. 63.

Quien, sin embargo, supo advertir la densidad de aquella doctrina fue un extraordinario teólogo cristiano: Tomás de Aquino. En ella se había producido una original conjunción de una metafísica de la existencia y del célebre texto del Éxodo como su fuente de inspiración<sup>16</sup>. 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 Dios<sup>17</sup>, 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 el “infinito océano de sustancia” que es Dios, según la bella expresión de Juan Damasceno; y finalmente, a partir del consignificado, 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*<sup>18</sup> y, por lo mismo, *esse Dei est ignotum*<sup>19</sup>, 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” (*haec sublimis veritas*<sup>20</sup>) 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 constituye 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.

<sup>16</sup> *Ibíd.*

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *Sum. Th.*, I, q. 13, a. 11.

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 y 3.

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 1.

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, L. I, cap. 22, n. 10.



En efecto, mientras Maimónides no logró trasladar todas las consecuencias de esta singular concepción de Dios al ámbito de las creaturas, pues siguió concibiendo 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*<sup>21</sup>. 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”<sup>22</sup>: “el ser es lo más íntimo a cualquier cosa y lo que está más profundamente en todas ellas”<sup>23</sup>.

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. El hallazgo de esta noción de ser fue facilitado por la declaración del Éxodo. 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.

### **A modo de conclusión. La novedad aportada por la filosofía cristiana: ¿metafísica del Bien vs. metafísica del Ser?**

Sin embargo, aunque queda debidamente probado que, pese a su deuda con las metafísicas griegas, las doctrinas metafísicas cristianas llevaban el sello original de la fe que las inspiraba, aún resta considerar qué haya de decirse acerca de la indudable coexistencia en ellas de distintas vertientes: así, si en Tomás resultan patentes las consecuencias de esta “metafísica del Éxodo” completamente extraña al pensamiento pagano, no es menos evidente que, a la par de la tradición aristotélica, sin la cual aquella metafísica existencial probablemente no hubiese sido formulada

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, L. II, cap. 22, n. 6.

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *Sum. Th.*, I, q. 8, a. 1

de modo tan completo, también subsiste en él una herencia platónica-neoplatónica, a través sobre todo de Dionisio Areopagita y de Agustín, que hacen emerger a la superficie elementos de una “metafísica del Bien”. Es cierto que tales ingredientes parecen mucho más palpables en la obra de Agustín o Buenaventura, por ejemplo, pero sería restringir excesivamente la lectura de un notorio representante de la metafísica del Ser, como lo ha sido el Aquinate, si no se admitieran también otros ecos en su reflexión filosófico-teológica. Inversamente, también resulta preciso conceder que aunque autores cristianos que experimentaron una influencia más platonizante, colocan en un lugar privilegiado la noción de bien y, sobre todo, de Bien Sumo, no olvidaron por ello que toda la realidad ha sido creada y debe por ello su existencia a Dios. El ser creado como dependiente del Ser increado y su relación existencial no pueden estar completamente ausentes ni siquiera en aquellos pensadores que no alcanzaron a vislumbrar un principio constitutivo en los entes que fuese como el sello de aquel acontecimiento en el orden de la existencia.

¿Es pues la “metafísica del Éxodo” finalmente lo más distintivo del pensamiento cristiano? Creemos que la respuesta ha de ser en cierto sentido afirmativa, dado que sólo bajo este nuevo horizonte se volvió propiamente pensable la dimensión existencial del ente y la noción de Dios como el Ser mismo, sin cualidad ni límite alguno, existencia necesaria dadora de existencia. Ello no impide, sin embargo, que también la metafísica del Bien, o aquella de la esencia, o de la sustancia, estén presentes en tales doctrinas. Con todo, debieron ser repensadas bajo la noción de creación, extraña al pensamiento griego, así como bajo la noción de un Dios que ha podido decir de Sí mismo que Él es el Ser.

*Recibido: 27/08/2019*  
*Aceptado: 15/12/2019*