

Silvana Filippi

Universidad Nacional de Rosario—CONICET
Argentina

EN TORNO A LA “METAFÍSICA DEL ÉXODO”

A menudo no se toma suficiente conciencia de las transformaciones que la noción de “ser,” en tanto objeto del pensar metafísico, ha experimentado a lo largo de la historia de la filosofía. Heidegger, no obstante, ha dicho con acierto que el ser constituye la trama misma del pensar, y haciendo una revisión de la completa historia de la filosofía ha lanzado una fuerte acusación en el sentido de que ya tempranamente entre los griegos, más precisamente “desde Platón” (*seit Plato*), se habría producido un verdadero “olvido del ser” en su significación propia, que resultó sustituida por una equívoca equiparación del ser con el ente.

En lo que respecta al medioevo, Gilson se cuenta, en cambio, entre los que defienden tenazmente que “el ser” en su significado propio habría resultado comprendido precisamente por algunos autores medievales, en un sentido que efectivamente se les habría pasado por alto a los griegos, y ello, sobre todo, a la luz del pasaje del Éxodo 3:14. De ahí que Gilson haya forjado la expresión “metafísica del Éxodo” para aludir a esa innovación extraordinaria que en torno a la noción de ser se habría constatado durante la Edad Media.

Contra esta opinión, hace ya algunos años Jan Aertsen dio a conocer un escrito bajo el título “Filosofía cristiana ¿primacía del ser *versus* primacía del bien?”¹ cuestionando la posición Gilsoniana,² para el investigador holandés, el ser no habría tenido siempre ni justificadamente la pri-

¹ Jan Aertsen, “Filosofía cristiana ¿Primacía del ser versus primacía del bien?,” *Anuario Filosófico* 33 (2000): 339–361.

² Las observaciones de Aertsen a Gilson se basan exclusivamente en lo expresado por este último en el tercer capítulo de *El espíritu de la filosofía medieval*, cuyo título reza: “L’être et sa nécessité.” Étienne Gilson, *L’esprit de la philosophie médiévale* (Paris: Vrin, 1948), 39–62.

macía que Gilson cree detectar en una cierta línea de las metafísicas medievales.

En estas páginas pretendemos discutir esta cuestión no menor, dado que en ella se juega la identidad de las metafísicas medievales y su continuidad o ruptura respecto de la filosofía griega y de la modernidad.

El ser entre los griegos

Durante largo tiempo la manualística corriente nos abrió las puertas a la filosofía enseñando que ésta había nacido en el ámbito de las colonias jónicas griegas. Entre aquellos primigenios pensadores, sobre todo dos concitaron la atención de tales reconstrucciones de la historia de la filosofía: Parménides y Heráclito. Del primero se decía que sostenía una intransigente inmutabilidad del ente en sentido propio frente al devenir de las cosas circundantes, lo que, según parece, habría contrastado manifiestamente con la opinión del segundo a quien se ha atribuido la frase “todo fluye.” Si así fuese, podría decirse que en los albores del pensar griego ambas figuras emblemáticas de la filosofía en cierto modo anticipaban el uno el mundo de las ideas y el otro el mundo sensible de la que luego se diese en llamar “doctrina de los dos mundos” de Platón.

Pero este relato de la historia de la filosofía, aunque todavía siga vigente en algunos niveles de la enseñanza de la disciplina, ha resultado fuertemente cuestionado de tal modo que su credibilidad se ha resquebrajado. Entre las voces que se han levantado en su contra se cuenta sin duda la de Martin Heidegger, para quien semejante presentación de la historia del pensar esconde una inexcusable confusión: aquella que ha equiparado el ser con el ente de forma que ya no puede distinguirse uno de otro.

En efecto, según la peculiar lectura heideggeriana, que hoy encuentra cada vez más eco entre los investigadores, ni Parménides alude a un ente inmutable, ni Heráclito ha afirmado jamás que todo fluye.³ Si semejante interpretación ha sido largamente aceptada es tan sólo porque ocultamente comportaba una transposición de la doctrina socrático-platónica a los pensadores aurorales. Síntoma harto significativo de ello es que generalmente se los ha designado como “presocráticos” cuando, en realidad, su apertura al pensar nada tuvo que ver con el problema socrático-platónico

³ Cfr. Silvana Filippi, *Heidegger y la filosofía griega* (Rosario: CERIDER-CONICET, 1998), cap. III: “La prefiguración del ser en el comienzo de la filosofía.”

de la esencia. Esto, dice Heidegger, resulta tan inapropiado como lo sería llamar “prehegeliano” a Kant.

Ciertamente, la pregunta planteada por Sócrates y Platón ha sido “¿qué es el ente?;” su respuesta se halla en la esencia de las cosas que resulta aprehendida por el concepto y desarrollada por la definición. Pero nada de esto se encuentra en los fragmentos que se han conservado de Parménides y Heráclito. Lejos de ello Parménides asevera: “es necesario decir y pensar que el ente es, pues hay ser, la nada no es.”⁴ Que algunos traductores hayan vertido la expresión “*que el ente es*” por “*lo que el ente es,*” constituye otro indicio de la inextricable confusión. Parménides no pregunta por el qué de las cosas, sino que repara en un acontecimiento radical: que las cosas son y que ello resulta posible merced al ser. Parménides, en efecto, no parece temer al uso del verbo “ser” en su significación propia de “estar siendo.” Para él, el verbo *ser* no cumple con una función meramente copulativa. No dice que las cosas sean esto o lo otro; asevera claramente que las cosas “son,” lo que significa: “están siendo.”⁵ Y respecto de ese “siendo” declara que es eterno, inmutable, uno. Es decir, el “estar siendo” de la totalidad de lo que es permanece incommovible ante los cambios experimentados por las cosas singulares. Que las cosas sean ora esto, ora lo otro, no mengua en nada el estar siendo de la totalidad de lo que es.

En cuanto a Heráclito, Heidegger establece con razón que nunca ha expresado: “todo fluye.” Esto es tan sólo lo que Platón le ha atribuido en virtud de los dichos de Cratilo, discípulo de Heráclito. Sin embargo, los fragmentos conservados de Heráclito están lejos de autorizar tal lectura. El λόγος heraclíteo permanece constante, conservando la unidad de las cosas más allá de todos sus contrastes y de los cambios experimentados por ella. Es la unidad y la constancia lo que llama la atención del pensador de Éfeso, no su evanescente fluir.

En rigor, por tanto, Parménides y Heráclito nunca sostuvieron doctrinas contrapuestas, ni se refirieron a la esencia de las cosas, sino que repararon mucho más en una constancia y un fundamento que sostenía en su estar presente a la totalidad heterogénea de lo real, llámese εἶναι, λόγος o, incluso, φύσις, que, para entonces, no era un término asociado a la esen-

⁴ Parménides, *Sobre la naturaleza*, Fr. 6.

⁵ Cfr. el meduloso escrito de Riezler, citado incluso por el propio Heidegger: Kurt Riezler, *Parmenides* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1970). Véase también Raúl Echaury, “Parménides y el ser,” *Anuario Filosófico* VI (1973): 9–115.

cia o naturaleza de las cosas, sino al brotar, emerger y permanecer de todas las cosas en el ámbito del ser. Platón, pues, con buena probabilidad no ha sido infalible como historiador de la filosofía, y en cuanto a los sucesivos historiadores de la filosofía, parecen haberse dejado influenciar demasiado por su criterio.

Pero, más fiel a la verdad que muchos historiadores, Platón mismo no ha dejado de expresar su desconcierto respecto de los primeros pensadores, particularmente, respecto de Parménides. Así, en su diálogo *El sofista*,⁶ dice de aquel insigne padre de la filosofía que le resulta “digno de respeto y de temor” y que ha encontrado graves dificultades en la comprensión de su doctrina. Con todo, concluye que, muy a su pesar, deberá cometer un “parricidio” contra su padre intelectual por cuanto en lugar de afirmar que “el ser es y la nada no es,” considera necesario reconocer que “el no ser de alguna manera es.” En efecto, en términos platónicos, “alrededor de todo ser hay infinita cantidad de no ser” pues “ser esto” significa al mismo tiempo “no ser esto otro” de modo que “ser mesa,” por ejemplo, implica a la vez no ser todas las demás otras cosas.

A esta altura lo legítimo y conveniente es preguntar si en verdad Parménides y Platón hablaban de lo mismo y si el atribulado ateniense realmente cometió un parricidio. Si intentamos dejarnos guiar nuevamente por la exégesis heideggeriana del pensar griego, la respuesta será naturalmente negativa. Parménides se refería al “estar siendo” de todo lo que es, cuyo opuesto no puede ser sino el “no estar siendo,” la “nada” en sentido absoluto. Platón, en cambio, habla acerca de “lo que” las cosas son, de modo que “ser esto” tiene como correlato no una radical negación sino tan sólo una relativa: lo opuesto del “ser esto” es “no ser esto,” “ser otra cosa,” y éste también es una modalidad del ser tal o cual. Así, si el no ser parmenídeo designa la nada radical, se comprende que, correlativamente, el ser apunte no a un presunto ente ideal, sino a lo contrario del no ser, vale decir, al estar siendo de las cosas, mientras que si para Platón el “no ser” de alguna manera es, ello tiene sentido desde el momento en que “ser” no designa el estar siendo, sino la identidad esencial de las cosas, su “quiddidad:” el ser es la mismidad de las cosas, lo idéntico; el no ser, lo otro, lo diverso.

Quizás entonces Heidegger tenga razón: “desde Platón” se habría direccionado el pensar hacia el ser tal o cual de las cosas, hacia su esencia,

⁶ Platón, *Sofista*, 237a ss. Cfr. Raúl Echaury, “Ser y no ser en el *Sofista* de Platón,” *Sapientia* LI 200 (1996): 327–334.

olvidando que, ante todo, las cosas son o están siendo. De ahí que la pregunta platónica gire exclusivamente en torno a la cuestión de qué son las cosas y gracias a qué principios. Y por la misma razón οὐσία, ὄν y εἶναι son para el filósofo ateniense términos intercambiables. En esto, y pese a las considerables diferencias doctrinales que los distinguen, Aristóteles ha permanecido fiel a su maestro pues la pregunta que inaugura su *Metafísica* consiste en el intento de averiguar “qué es la οὐσία,” esto es, la realidad. Que la respuesta última de ese “ser tal o cual” se encuentre para él en la forma sustancial inherente a la constitución metafísica del ente, y no en las ideas del τόπος οὐρανός como lo fue para Platón, no cambia el sentido último de su doctrina.⁷ Por eso Aristóteles afirmará sin tapujos que “el verbo ser de por sí no significa nada;”⁸ es tan sólo un verbo copulativo, un lazo de unión entre el ente y sus cualidades. “Ser” y “ser esto” en rigor son expresiones equiparables tanto para platónicos como para aristotélicos.

La resignificación del ser en el horizonte creacionista

Hemos de reconocer que la cuestión del ser, al menos en el campo de la especulación filosófica, fue recibida en estos términos por los autores creacionistas, sean judíos, islámicos o cristianos, excepto por el hecho de que su horizonte de pensamiento ya no era el del cosmos griego, eterno e inengendrado, sino el de la creación a partir de la nada por obra de un Dios único y trascendente. Y ésta no era una diferencia menor.

Parménides, aunque parezca sorprendente, había llegado a formularse la pregunta por el origen radical del cosmos. Inquirió, en efecto, “qué necesidad habría hecho surgir antes o después la totalidad de lo que es,”⁹ pero como la respuesta creacionista le fue completamente desconocida, concluyó de modo argumentativamente correcto que el ser no puede provenir de ninguna otra cosa porque lo único distinto del ser es el no ser y de éste nada puede emerger. Ciertamente, la respuesta creacionista tampoco hubiese afirmado semejante imposibilidad: que la totalidad de lo que es provenga de la nada sólo significa, en los términos de esta nueva concep-

⁷ Cfr. Raúl Echaurre, “Esencia y existencia en Aristóteles,” *Anuario Filosófico* VIII (1975): 119–129.

⁸ Aristóteles, *Peri hermeneias*, cap. 3: “Ser o no ser no es el signo de la cosa misma, como no lo es si se expresa el ser en sí y por completo aislado. El verbo ser por sí sólo no es nada; sólo indica una cierta combinación que de ninguna manera puede comprenderse independientemente de las cosas que la forman.”

⁹ Parménides, *Sobre la naturaleza*, Fr. 8.

ción, que el Ser increado es la fuente única y absoluta de la multiplicidad de los seres finitos sin contar con ninguna otra instancia preexistente.

Sin embargo, bajo esta inédita explicación se encontraba latente una nueva metafísica que, durante mucho tiempo, se expresó sólo incómodamente en los mismos conceptos pergeñados por las doctrinas platónica y aristotélica. De hecho, con cierta frecuencia encontramos que los autores creacionistas concibieron los entes creados simplemente como esencias posibles que, finalmente, recibían de Dios la existencia para poder advenir a la presencia efectiva. Pero en lo que hace a la constitución metafísica del ente una vez creado, no parecía observarse en tales planteos ninguna diferencia respecto de lo alcanzado por los griegos, vale decir: no se constataban más principios que la materia y la forma, principios por los cuales cada ente es lo que es. Más tarde, hubo quienes advirtieron la insuficiencia de tal interpretación.

Igualmente, el cambio de paradigma fue sin duda notorio. Las implicancias de la noción de creación se tradujeron en el plano metafísico en la primacía que adquirió la distinción de esencia y existencia. Sin embargo, podría decirse sin error que un esbozo de esta distinción aparece ya en Aristóteles quien, en los tratados de lógica, reconoce dos modos de interrogar por el ente: por un lado, preguntar si es, cuya respuesta o es evidente a los sentidos o requiere una demostración; por el otro, preguntar qué es, lo cual es objeto de definición. Nótese, no obstante, que dicha distinción, aunque podría interpretarse como antecedente de la dupla esencia-existencia, pertenece en Aristóteles estrictamente al campo de la lógica.¹⁰ Mas en su *Metafísica* no hallamos ni rastro de la misma:¹¹ no hay allí pregunta alguna por la existencia de los entes, que se da por supuesta, sino,

¹⁰ Aristóteles, *Seg. Anal.* 92 b, 8–10.

¹¹ Suzanne Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote* (Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946): "Es en la *Metafísica* que el fundador del Liceo intenta una enumeración y un examen de las diferentes significaciones de la palabra εἶναι. Uno se sorprende, desde que echa una ojeada a esta clasificación de los sentidos del ser, por el hecho de que el ser entendido como existencia no tiene lugar entre ellos y que no se encuentra allí indicio de la distinción de los *Segundo Analíticos* entre τὸ εἶναι y τὸ τί ἔστιν, entre el hecho de ser y el contenido de ser de una cosa" (218); "la existencia de una cosa tomada aparte de su esencia no tiene [para Aristóteles] un sentido definido. Existir quiere decir simplemente 'ser real'. Es el τί ἔστιν del objeto el que es necesario interrogar para saber *cómo* existe" (243). Por eso según Ricoeur "Aristóteles es un filósofo de la inteligibilidad y no de la existencia." Paul Ricoeur, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote* (Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1965), 83.

como se ha dicho, una indagación acerca de qué es la realidad (la οὐσία) y gracias a qué principios.

Por el contrario, como bien ha observado Heidegger, la cuestión de la distinción de esencia y existencia se volvió “candente” (*brennend*) durante la Edad Media,¹² cuando la noción de creación comenzó a mostrar todas sus implicancias metafísicas.

Esto habría acontecido probablemente por vez primera en el pensamiento de Alfarabi, pensador árabe quien, conociendo bien la doctrina aristotélica pero influido por una serie de teólogos musulmanes deseosos de explicar la creación, transfirió la distinción efectuada por el Estagirita entre lo que una cosa es y su realidad actual del campo de la lógica al de la metafísica, de modo que ella quedó finalmente vinculada al libro del *Génesis* y la cuestión del surgimiento de la totalidad de lo real. A partir de este momento se convirtió en doctrina comúnmente aceptada por los pensadores creacionistas la noción de ser creado como una esencia posible que se vuelve necesaria cuando su causa, el Ser increado, le confiere la existencia actual a modo de un accidente o complemento de la esencia. Tal el caso, por ejemplo, de Avicena. Parecería entonces que estos pensadores se limitaron a tomar la metafísica platónico-aristotélica y le “añadieron” un accidente extra no incluido en el elenco de las categorías del Estagirita: la existencia. Si más tarde Averroes rechazó semejante doctrina fue precisamente merced a su fidelidad a Aristóteles y a su intento de purificarlo de toda influencia religiosa.

Con todo, otro elemento hasta entonces desconocido comenzaba simultáneamente a emerger entre las tesis metafísicas árabes, pues fue el mismo Avicena el que señaló que “el Primero,” esto es, la Causa por excelencia, “*non habet quidditatem*,”¹³ expresión extraña sin duda al oído griego, o por lo menos al aristotélico, dado que Avicena concebía el principio de todo lo que es como un ser que no es una sustancia o οὐσία y carece de esencia o *quiddidad*: no se trata ya de una forma pura sino de una existencia necesaria capaz, por ello mismo, de dar la existencia a las creaturas. Convengamos, sin embargo, que en el ámbito del pensamiento judío una idea semejante había aparecido ya muy tempranamente cuando apenas en los albores de la era cristiana Filón de Alejandría aseveró de Dios que es ἄποιος, es decir, sin cualidad alguna. Por otra parte, Filón concibió la

¹² Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997, GA, Bd. 24), primera parte, capítulo 2.

¹³ Avicena, *Metafísica*, VIII, 4: “*Primus igitur non habet quidditatem.*”

creación en términos filosóficos como paso del no ser al ser, por lo que, apartándose en esto del platonismo, comprendió a Dios ante todo como “Fundador” (κτίστης) y no como sólo δημιουργός o ποιητής, es decir, un mero artesano o hacedor. Si Filón estaba hablando de modo inequívoco en términos de existencia, es algo que no me atrevería a asegurar enfáticamente, pero lo que parece evidente es que desde que se comenzó a gestar un pensar filosófico dentro del horizonte creacionista, se fue perfilando una concepción distinta de la griega tanto en cuanto al Primero, que difícilmente pueda ser concebido como una sustancia simplemente de rango superior a las demás, como en cuanto a las cosas finitas, cuyo surgimiento no presupondría nada previo, sino el pasaje radical del no ser al ser propiciado por aquella Causa incausada.

Una noción similar fue recobrada en el siglo XII por Moisés Maimónides. Llama sobre todo la atención su peculiar lectura del pasaje del Éxodo 3,14.¹⁴ Este singular texto del Antiguo Testamento es el único en toda la Escritura en que Dios habla de sí, razón por la cual fue leído y meditado con particular interés. La lectura metafísica de ese versículo bíblico se remonta a los Padres Capadocios, entre los cuales San Gregorio Nacienceno se encuentra entre los primeros que identificaron a Dios con el Ser precisamente a la luz de ese pasaje. Con todo, la dificultad mayor consiste en esclarecer qué entendían por “ser” cada uno de aquellos teólogos que abrevaron en el texto. Así, por ejemplo, Agustín de Hipona quedó perplejo ante la aseveración divina al punto que exclamó: “Yo soy, pero qué. Esperábamos que Dios nos dijera *lo que es*, pero no nos lo ha dicho.”¹⁵ Instruido por el neoplatonismo, sin embargo, Agustín no tardó en concluir que “ser verdaderamente es ser siempre del mismo modo” y, por ello, aunque todas las cosas son, al reservarse el ser por antonomasia, lo que Dios nos habría querido decir es que Él es una οὐσία o esencia su-

¹⁴ Maimónides, *Guía de los perplejos* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, 3 vols., trad. León Dujovne), I, c. 61.

¹⁵ Agustín de Hipona, *In Ioannis Evangelium*, Tract. XXXVIII, 8–10: “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—para, finalmente, encontrar la explicación de este enigma 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?”

prema, eterna e inmutable. Las creaturas, en cambio, son finitas y están sometidas al devenir.

Otra, no obstante, parece haber sido la interpretación de Maimónides. Contra sus propios contemporáneos se niega a admitir que los atributos que se le adjudican a Dios en la Escritura sean atributos de esencia;¹⁶ en su opinión se trata tan sólo de atributos de acción pues sólo dicen el modo en que Dios se comporta respecto de las creaturas mas no lo que Él es. En tal sentido, Maimónides asevera que “de Dios sabemos que es, pero no lo que es.” Por la misma razón considera el teólogo judío que el texto del Éxodo encierra una revelación fundamental. El “misterio del tetragrámaton,” de estas cuatro enigmáticas consonantes: YHWH, reside en la repetición del sujeto en el predicado:¹⁷ “Yo soy el que soy” (*ehyé asher ehyé*), lo que significaría que sólo Dios es el Ser necesario sin ningún atributo del orden de la esencia. Y éste es el nombre propio de Dios, al que los árabes han llamado un “nombre improvisado,” es decir, que no deriva de ninguna cualidad por cuanto es absolutamente originario. De pronto, pues, parece que, en lugar de una οὔσια suprema, la fuente de lo real es el Ser mismo en el sentido de una Existencia necesaria y absoluta. Dios es el único que es la existencia, no por haberla recibido de otro, sino porque es por sí mismo y en sentido absoluto. Esa reiteración de *ehyé* 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 sera.”¹⁸

Aunque Maimónides había abrevado en la *Metafísica* de Avicena, en vez de afirmar como éste que el Primero no tiene *quididad*, se inclina más bien por decir que la esencia de Dios es su misma existencia. De ahí la llamativa reiteración del sujeto en el predicado de aquella arcana expresión: “Yo soy el que soy,” lo que querría significar que sólo Él es de suyo la existencia. Las creaturas, en cambio, han recibido la existencia al modo de un accidente. En ello, Maimónides seguía a Avicena, sin advertir que la concepción de la existencia como accidente en las creaturas contravenía el carácter revolucionariamente existencial de su noción de Dios, pues si Dios

¹⁶ Maimónides, *Guía de los perplejos*, I, c. 50: “Dios no tiene ningún atributo *esencial*, bajo ninguna condición.”

¹⁷ Id., I, c. 61: “Todo el misterio está en la repetición, en forma de atributo, de esa misma palabra que designa la existencia.”

¹⁸ Id., I, c. 63.

es la existencia misma, la existencia de las creaturas debería constituir su primer efecto y no el último accidente añadido a una esencia posible.

Con todo, el carácter innovador de esta metafísica ha sido observado con justeza por É. Gilson, quien expresa:

revivimos aquí uno de los momentos más solemnes de la historia del pensar occidental, puesto que el judaísmo hizo estallar el mundo de las sustancias aristotélicas, sometiendo el acto de sus formas a un Acto Puro que no es más el de un pensar que se piensa, sino el de la existencia en sí.¹⁹

Ésta es la vía, asevera además, que seguirá Tomás de Aquino, quien la llevará hasta sus últimas consecuencias, sin que pueda distinguirse con precisión la parte que en esta innovación los teólogos musulmanes le debían a la revelación judía, de la que a ellos le debía Maimónides, y de aquella que Tomás de Aquino, a su turno, le debía a éste. Así, prosigue Gilson,

es admirable que la metafísica del pensador cristiano más profundo haya devenido integralmente cristiana por aquello que tenía de judío, y más aún quizás que el Judaísmo, tan poco inclinado a las especulaciones abstractas de la metafísica, haya engendrado un mundo filosófico nuevo fecundando el cosmos de Aristóteles y de sus comentadores griegos, [y por eso] el pensamiento cristiano del siglo XIII no ha utilizado simplemente el universo del peripatetismo; lo ha metamorfoseado desde dentro consagrando el triunfo de la causa eficiente sobre la causa final. Ha hecho de cada ser un existente creado a imagen y semejanza del Acto Puro de existir.²⁰

Efectivamente, Tomás de Aquino parece haber llevado a sus últimas consecuencias los principios que se desprendían de “esta sublime verdad” (*haec sublimis veritas*)²¹ revelada por Dios a Moisés, a saber: que Él simplemente es y por eso conviene comprenderlo como el *Ipsum Purum Esse Subsistens*; Dios es el “*esse absolutum et non determinatum per aliquod additum*.”²² Como se ve, Dios es en la doctrina metafísica del teólogo cristiano, incluso, más que una Existencia necesaria el Acto de Ser en toda su

¹⁹ Étienne Gilson, “Maimonide et la Philosophie de l’Exode,” *Medieval Studies* 13 (1951): 225.

²⁰ Id.

²¹ Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, L. I, cap. 22.

²² Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 y 3.

pureza, vale decir, no es sólo una actualidad existencialmente plena, sin notas o determinaciones esenciales que lo limiten como lo era para Avicena y Maimónides, sino el *Esse* mismo increado en el que su esencia ha quedado devorada por el ser y que, precisamente por ello, es *fons essendi*, la fuente de la que proviene todo el ser de las creaturas. En consecuencia, el *actus essendi* no será para Tomás el último grado de actualidad alcanzado por los entes creados, ni una suerte de accidente, sino su principio constitutivo primero y más radical, pues *ens* quiere decir precisamente “*habens esse*,” lo que tiene o ejerce el acto de ser.²³ El existir no es lo último que Dios concediera a las creaturas para traerlas a la presencia; para el Aquinate el acto de ser es, contrariamente, “el primer efecto” de la acción creadora y la primera de todas las perfecciones concedidas a los entes finitos. Tanto que si las creaturas se distinguen de Dios por sus respectivas determinaciones esenciales que les confieren un límite y una configuración, en cambio, por el *esse* se asemejan a Él: “*omne ens, in quantum habet esse, est Ei simile*.”²⁴ Y por eso, el Aquinate sostiene 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,”²⁵ “el ser es lo más íntimo a cualquier cosa y lo que está más profundamente en todas ellas.”²⁶ De las metafísicas griegas hasta aquí, se ha producido entonces un salto metafísico notorio desde la consideración de la existencia como la mera presencia fáctica de los entes hasta el reconocimiento de un principio constitutivo en el ente creado mismo al cual éste le debe su actualidad: tal principio primero es el *actus essendi* y éste es la participación primera de todo ente en su causa creadora: el *Ipsum Esse*.

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.²⁷

²³ De ahí que Cornelio Fabro haya considerado que en el caso de la doctrina metafísica defendida por Tomás de Aquino resulta más apropiado hablar de “parmeneidismo tomista” que de “aristotelismo tomista.”

²⁴ Tomás de Aquino, *Cont. Gent.*, L. II, cap. 22.

²⁵ Tomás de Aquino, *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

²⁶ Tomás de Aquino, *Sum. Th.*, I, q. 8, a. 1.

²⁷ Luis Clavell, *El nombre propio de Dios* (Pamplona: EUNSA, 1980), 156.

Semejante viraje en la historia de la metafísica fue efectivamente interpretado por Gilson como consecuencia de la meditación de los teólogos medievales en torno al célebre texto del Éxodo y, por eso, afirma el medievalista francés,

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.²⁸

La objeción de Aertsen a la primacía del ser

La preeminencia de esta “filosofía del Éxodo” defendida por Gilson, ha sido, sin embargo, puesta en tela de juicio explícitamente por Jan A. Aertsen, quien considera que la posición del acreditado medievalista francés resulta insostenible por diversos motivos. Así, para comenzar, describe la opinión de aquél diciendo:

Gilson enfrenta ‘el pensamiento griego’—que, en su versión platónica, afirmó la primacía del bien y la subordinación de la existencia a él—al ‘pensamiento cristiano’, el cual bajo la influencia del texto del *Éxodo* afirmó la primacía del ser y la subordinación del bien a él. Los pensadores medievales, como San Buenaventura, habrían defendido la ‘primacía cristiana del ser’ en contra de Dionisio el Areopagita.²⁹

Conforme a este criterio, parece entonces que no sólo Tomás de Aquino, sino también claramente Buenaventura, Duns Escoto y, en general, todos los pensadores medievales que forjaron la así llamada “filosofía cristiana,” habrían mantenido la prioridad del ser, mientras que, en cambio, pensadores como Dionisio el Areopagita, en tanto sostuvo la supremacía del Bien sobre el ser, habría permanecido mucho más próximo a Platón.

Es patente el motivo por el que Aertsen objeta estas conclusiones, teniendo en cuenta, sobre todo, la innegable influencia del *corpus dionysiacum* sobre los pensadores medievales, a los que transmitió la filosofía neoplatónica, si bien ya transformada en cierta medida por el cristianismo.

²⁸ Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris: Vrin, 1948), 50, nota 1.

²⁹ J. Aertsen, “Filosofía cristiana . . .,” 340.

La presencia de la doctrina dionisiana es innegable incluso en la obra de Tomás de Aquino. Consecuentemente, para fundamentar su disenso respecto de la tesis gilsoniana, Aertsen se dispone a mostrar, en primer lugar, que la primacía del ser no siempre fue sostenida por todos los autores medievales, y en segundo lugar, que hay razones filosóficas inherentes al propio pensamiento cristiano que permiten, contrariamente, afirmar la superioridad del Bien.

Con respecto a lo primero, Aertsen intentará probar que la primacía del ser no ha sido una constante entre los medievales tomando en consideración dos autores: San Buenaventura, oportunamente citado por Gilson en favor de su propia tesis, y Berthold de Moosburg, sucesor de Eckhart en el *Studium generale* de Colonia.

Lo que Aertsen cree deducir de esos análisis es que para aquellos autores, como para muchos otros medievales, el ser tendría su causa en el bien. En efecto, según parece desprenderse del muy citado *Liber de causis* donde reza: “*prima rerum creatarum est esse,*” el ser tendría su causa en algo que lo precede y éste no puede sino identificarse con el Bien en sentido eminente. La consideración del ser en tanto ser resultaría de este modo superada por la atención a sus principios.

Parece, entonces, que no sólo ha habido autores medievales que han dado precedencia al Bien por sobre el ser, sino que existían razones filosóficas para tal preeminencia que Aertsen resume en tres tópicos: en primer término y en buena medida a raíz de la polémica entre el cristianismo y el maniqueísmo en sus diversas formas históricas, se constata una importante tradición de pensamiento que ha puesto su acento en el bien. Con claros antecedentes en San Agustín, Boecio y el mismo Dionisio, no fueron pocos los maestros medievales que como Felipe el Canciller y Alberto Magno compusieron obras fundamentales explícitamente dedicadas al tema del bien.

En segundo lugar, pero no menos importante, la prioridad del bien se hace patente en el plano de la causalidad. Por sólo citar a Alberto Magno, su postura consiste en sostener que “el bien tiene carácter de fin, y el fin es ‘la causa de las causas’, porque es la causa de la causalidad de las otras causas.”³⁰ Según esta interpretación, pues, el orden de los nombres divinos en Dionisio y la precedencia del bien en tal orden estarían determinados por el punto de vista causal, dado que, siendo difusivo de suyo, el bien tiene a la vez el carácter de causa eficiente y también final. Poco más

³⁰ Id., 353.

tarde, el propio Tomás de Aquino considerará la realidad creada como una *circulatio* en la cual el principio y el fin se identifican.³¹

Finalmente, resulta patente que la prioridad del bien se da en el orden de la moralidad, no sólo por ser lo primero que cae bajo la aprehensión de la razón práctica, así como el ser lo era para la razón teórica, de modo que todo el que actúa lo hace en vistas a un fin que tiene razón de bien, sino también porque el Bien en sentido metafísico resulta el fundamento de la ética. Al respecto, Alberto Magno ha señalado la insuficiencia de la ética aristotélica, puesto que al sostener contra Platón que el ser, como el bien, no pueden constituir una Idea común o Forma existente por sí, Aristóteles no ha advertido que debe haber algo que sea el bien *per se* o sustancialmente y sea la causa de todas las cosas buenas. Con ello, Alberto ha puesto de relieve que toda ética necesita en última instancia ser completada por una metafísica del Bien.

Tales argumentos, dice el estudioso holandés, aunque no excluyen la primacía del ser en otras áreas, como la ciencia teórica, permitirían cuestionar “la oposición absoluta de Gilson”³² entre primacía del ser y primacía del bien. Al contrario, resulta patente que “los autores medievales en general no pretenden una oposición entre ser y bien, sino más bien su integración.”³³

Nada más cierto. Por nuestra parte, sin embargo, no creemos que el medievalista francés se hubiese opuesto nunca a la preponderancia del bien en los ámbitos mencionados. Más bien nos inclinamos a pensar que así como Platón creyó erróneamente haber cometido un parricidio contra su admirado padre intelectual Parménides, tampoco Aertsen ha dado en la tecla con sus objeciones a Gilson, cuya obra *El espíritu de la filosofía medieval*, tomada como blanco de su crítica, el profesor de Amsterdam considera, no obstante y con justicia, un “trabajo fascinante.”

En efecto, tanto en un caso como en el otro lo que subyace a estas objeciones es un distinto significado del término “ser.” Brevemente: cuando Gilson declara la primacía del ser como rasgo fundamental de la filosofía cristiana, no entiende por “ser” lo mismo que los autores de influencia neoplatónica. Los ejemplos en este sentido abundan: la noción de “ser” para esos autores apunta mucho menos al principio por el cual las cosas existen que a su configuración eidética. De otro modo no se entiende

³¹ Tomás de Aquino, *In IV Sent.*, 49, 1, 3, 1.

³² J. Aertsen, “Filosofía cristiana . . .,” 360.

³³ *Id.*, 361.

por qué, en el origen de esta corriente, Platón podría haber dicho que el Bien está “más allá del ser” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας),³⁴ sin duda no ha querido afirmar con ello la inexistencia de la Idea del Bien, sino su trascendencia respecto de las determinaciones esenciales. Mucho más tarde, en los albores de la Edad Media y fuertemente influido por Dionisio, Escoto Erígena dirá que la noción de *physis* o *natura* es mucho más abarcativa que la de ser, puesto que comprende tanto lo que es como lo que no es, expresión que, patentemente, no podía referirse a la nada en sentido estricto, puesto que ante todo hacía alusión al mismísimo Dios en cuanto que resulta inefable e inapresable. El propio Erígena nos da una muy precisa definición de lo que entiende por “ser:” se trata de lo delimitado y, por ende, aprensible por los sentidos o por la razón.³⁵ Tal el motivo por el cual a Dios nunca podría caberle el nombre de “ser” y por el cual su naturaleza no sólo resulta desconocida para nosotros, sino incluso para sí misma (*sibi ipsi incognita*). El ser, en efecto, se corresponde en el Erígena con lo limitado y, por tanto, cognoscible y definible. Estando más allá de esto, como quería Platón respecto del Bien, Dios no puede coincidir con el Ser. De ahí la interpretación del *Liber de causis* que se ha hecho frecuente entre los más apegados a la tradición neoplatónica, pues la expresión “*prima rerum creatarum est esse*” sólo podría querer decir, bajo esta perspectiva, que la limitación del ser tal o cual cosa únicamente puede valer para lo creado pero no para Dios que, inmediatamente, resulta situado más allá del ser, vale decir, del “ser esto.”

Los ejemplos se multiplican y no sería difícil encontrar mucho más tarde, pero dentro de esta misma tradición de pensamiento, una concepción de “ser” muy semejante en Meister Eckhart, quien, por motivos análogos, duda en llamar “ser” a Dios, a menos que se entienda por ello que Dios es la causa del ser de todas las creaturas.³⁶ Por ello, en rigor, prefiere atribuir a Dios la *puritas essendi*, es decir, la “pureza de ser,” esta vez en el sentido de la exclusión del ser.

Y siguiendo esta misma línea, podemos deducir que no resulta en absoluto extraño el que Berthold de Moosburg, sucesor de Eckhart en Colonia, haya sido traído a colación por Aertsen como un autor que privilegia el bien por sobre el ser, pues si “ser” apunta a lo delimitado y de-

³⁴ Platón, *República*, VI, 509b.

³⁵ Escoto Erígena, *De divisiones naturae (Periphyseon)*, I.

³⁶ Meister Eckhart, *Quaestiones parisienses*, q. 1, *Die lateinischen Werke* (Stuttgart: Kohlhammer, 1936m-), Band V.

finido, es indudable que no ha de constituir lo primero ni menos podrá identificarse con el Dios único y creador en el que creen y piensan los autores medievales. El problema, no obstante, es considerar si las expresiones del Éxodo pueden resultar válidamente interpretadas siguiendo la vía del neoplatonismo, para la cual el ser indica una cierta realidad eidéticamente acotada.

A la luz de estas consideraciones parece más bien que si la “metafísica del Éxodo,” tal como la entiende Gilson, puede admitir sin contradicción la precedencia del Bien en algunos ámbitos, no es igualmente cierto que las posturas más proclives al neoplatonismo puedan haber incluido una noción de ser en sentido existencial como la que se advierte en los autores que más notoriamente se adscriben a esta línea. Para el neoplatonismo “ser” equivale a configuración eidética, determinación de carácter esencial y, por tanto, con toda lógica el Primero no puede identificarse con el Ser porque ello implicaría delimitación sustancial y susceptibilidad de definición. Pero no menos sucede tal cosa con la tradición inaugurada por Aristóteles, para quien el verbo “ser” por sí mismo no significa nada,³⁷ de modo que entre “hombre,” “un hombre” y “hombre que es,” hay prácticamente sinonimia.³⁸

Así, entonces, aunque siempre sea oportuno recordar lo mucho que las tradiciones platónica-neoplatónica y aristotélica legaron al pensamiento medieval, resulta también necesario reconocer que el aporte más original que los autores medievales realizaron en el plano de la metafísica se encuentra precisamente, y tal como lo ha señalado Gilson, en el principio existencial por excelencia que devino de una meditación elaborada a la luz del *Génesis* y la noción de *creatio ex nihilo*, pero sobre todo a la luz del *Éxodo* y la autoidentificación de Dios con el Ser. *Yahweh*, sin duda, parece haber sido el nombre de todos los nombres que inspiró una metafísica del existir completamente desconocida hasta entonces y condenada más tarde al triunfo de otra primacía, la primacía moderna del pensar sobre el ser.

³⁷ Aristóteles, *Peri hermeneias*, cap. 3. Vid. nota 8.

³⁸ Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003b 26ss.

AROUND “THE METAPHYSICS OF EXODUS”**SUMMARY**

The article is a contribution to the academic study on the transformations undergone by the notion of being, as the object of metaphysics, in the history of philosophy. It is concerned with the expression “metaphysical exodus” forged by Étienne Gilson to describe the impact exercised by the Biblical passage of the Exodus 3:14 on the understanding of being in the Middle Ages. Beside Gilson’s understanding of being, in the scope of the article’s objectives a special place is taken by the analysis of Martin Heidegger’s interpretation of being and Jan Aertsen’s argument against Gilson’s position.

KEYWORDS: being, metaphysical exodus, Gilson, Heidegger, Aertsen.