

DIOS Y EL SER

RAÚL ECHAURI

Resulta bien conocida la rotunda afirmación heideggeriana con respecto a la concepción metafísica de Dios como causa primera, *Ur-sache*, es decir, como cosa originaria. En este sentido, Dios ha sido siempre advertido como el ente por excelencia y en su grado más alto.

Indudablemente, este veredicto es justo con respecto a numerosos autores de la historia de la filosofía que han afirmado la existencia de Dios y considerado sus atributos principales. Pero existen también filósofos que invalidan el aserto heideggeriano y cuyas ideas nos permitiremos reseñar, debido a la enseñanza que nos dejan en torno a una de las cuestiones capitales del pensamiento humano.

La teología entendida como teo-lógica, esto es, como lógica del ente primero se verifica en la reflexión griega clásica, ya que tanto PLATÓN como ARISTÓTELES visualizan el primer principio como una «realidad» (οὐσία) eminente, trátase del Bien o del Demiurgo o del primer Motor, sustancia inmóvil que se piensa eternamente a sí misma. En ambos casos, Dios es siempre «algo», por sublime que sea. Y vastos sectores del pensamiento filosófico posterior han quedado solidarios, de una manera u otra, a esta visión de Dios como entidad suma.

Pero en el s. I de nuestra era, un filósofo judío, FILÓN DE ALEJANDRÍA, aunque designe también a Dios como ὄντως ὄν, parece sobrepasado el nivel óntico y alcanzado el plano existencial gracias a la lectura penetrante del singular texto del *Exodo* (3, 14), en el cual Dios pronuncia su nombre propio. Debido a su inte-

lección de este famoso pasaje, FILÓN llega a pensar que la naturaleza de Dios consiste simplemente en existir: «Yo soy el que es», lo que es como decir: mi naturaleza es el ser, no el ser expresado» (ἵσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι) (*De mutatione nominum*, 2, 11).

Si Dios fuese una esencia o tuviese una esencia, se podrían apresar sus notas inteligibles, pero como su esencia es mera existencia, el conocimiento humano tropieza con un objeto imponderable: «Yo soy el que es», a fin de que no habiendo en Dios determinaciones aprehensibles por el hombre, pueda éste conocer al menos su existencia» (ὑπαρξίς) (*De somniis*, I, 230-232).

Sabemos que Dios es, pero no lo que es, ni tiene nombre, puesto que solamente es. El es «el único al que le compete el ser» (ᾧ μόνῳ πρόσεσσι τὸ εἶναι) (*De vita Mosis*, I, 75), porque el ser o la existencia designan su propia naturaleza. FILÓN parece haber sido uno de los primeros en divisar la naturaleza existencial de Dios, habiendo abierto de esta manera un nuevo camino, que será luego transitado y profundizado por otros ilustres filósofos, desconocedores quizás de uno de sus más lejanos antecedentes¹.

Según GILSON, la exégesis del célebre texto del *Exodo* trasunta la noción de ser en cualquier filosofía cristiana y también, podemos añadir, en cualquier filosofía judía o musulmana. Cuando SAN AGUSTÍN se enfrentó con él, llegó a una conclusión distinta a la de FILÓN. «*Ego sum*, ¿qué? El no agregó nada; y porque no añadió nada, su palabra nos embaraza. Uno esperaba, en efecto, que él dijese lo que era, y, sin embargo, no lo ha dicho» (*In Ioann. Evang.*, 38, 8).

SAN AGUSTÍN lucha en este texto por desentrañar el sentido del ser, de este *ipsum esse* que Dios se ha reservado para sí mismo, y que, por ello, no parece competirle a las cosas, aunque,

1. Estas consideraciones sobre Filón fueron promovidas por el estimulante artículo de J. P. MARTÍN, «La primera exégesis ontológica de 'yo soy el que soy'», *Stromata*, 49, 1983 y recogen su idea central. Al él le debemos la primera información sobre la índole existencial del Dios filoniano, corroborada también por G. Reale en su *Storia della filosofia antica*, Milano, Vita e pensiero, 1978, T. IV, pp. 271-279. Debemos también el conocimiento de los textos que hemos citado a estos dos trabajos, como asimismo a la conocida obra de Wolfson sobre el teólogo judío.

de hecho, ellas también son. «¿Resulta entonces necesario entender, Yo soy el que soy, como si el resto no fuera?». Pero las cosas son, y los que escuchaban esas palabras también eran; por lo tanto, resulta necesario dejar hablar al ser mismo para que él diga lo que es. Si Dios es y las cosas también son, el ser que Dios se reserva como algo propio es algo que no puede convenirle a las cosas, y este ser exclusivo de Dios es, por ello, el ser inmutable, del cual las cosas evidentemente no disfrutaban: «que el pensamiento comprenda que ser verdaderamente es ser siempre de la misma manera» (*vere esse est enim semper eodem modo esse*) (*op. cit., loc. cit.*).

Dios es verdaderamente, porque es siempre del mismo modo, invariable e inalterable. Esto significaba identificar, como nota GILSON, el Dios del *Exodo* con la *ὄντα* del platonismo, y si alguien abrigase alguna duda al respecto, le bastaría leer los términos explícitos del mismo SAN AGUSTÍN: «Dios es, sin duda, sustancia, o, si el nombre le conviene mejor, esencia, que los griegos llaman *ὄντα*» (*De Trinitate*, L. V, c. 2).

Prevalece aquí, como vemos, una concepción esencialista de Dios, contrapuesta a la visión existencial avizorada por FILÓN, no obstante que ambos autores hayan escudriñado el mismo texto bíblico. Por ser una *ὄντα*, el Dios de SAN AGUSTÍN es una entidad suprema y no la existencia pura. Al respecto, pensamos que en la historia de la filosofía ha predominado la concepción sustancialista, óptica o esencialista de Dios, lo cual justifica la aseveración heideggeriana, pero ella no ha sido la única.

El mismo SAN AGUSTÍN parece sustraerse a su visión esencialista cuando en las *Confesiones* escribe que Dios «no es de cualquier manera, sino que es un es» (*non aliquo modo est, sed est est*) (XIII, XXXI, 46).

En su penetrante obra *Constantes philosophiques de l'être*, GILSON estima que SAN AGUSTÍN concibe allí a Dios como un simple *Est*. Pero en su *Introduction à la philosophie chrétienne* observa que para todos los filósofos cristianos Dios es el ser, lo cual no significa que todos lo conciban del mismo modo. En el caso que nos ocupa, el *Est* puede tan sólo señalar que Dios es algo inmutable, lo cual nos parece más en consonancia con todo el resto de su pensamiento tan impregnado de platonismo. De todos modos, la vacilación del mismo GILSON resulta sugestiva y

ante un texto como el citado, uno está lejos de saber exactamente lo que en el momento de escribirlo pasaba por la cabeza de SAN AGUSTÍN, una sospecha quizás de la naturaleza existencial de Dios, o una reafirmación posiblemente de su carácter esencial.

Cinco siglos más tarde, un filósofo musulmán vuelve a transitar la ruta al parecer inaugurada por FILÓN. Habiendo distinguido el ser necesario (*necesse esse*) del ser posible (*possibile esse*), AVICENA sostiene que Dios como ser necesario carece de quiddidad, no tiene *quid*, no es algo: «El Ser Primero, pues, no puede tener *quidditas*»².

Asistimos aquí a uno de los momentos cumbres de la reflexión teológica, excediendo el orden óntico o entitativo, al establecer que Dios no puede ser algo. ¿Cómo se puede ser, sin ser algo, desde el momento que todo lo que es, es algo? Aquí reside el misterio metafísico propio de Dios, que no tiene equivalente en el ámbito de las cosas que nos rodean y circundan, que son justamente porque son algo, y que no podrían ser, sin serlo.

En el orden creado, por tanto, las cosas son, al ser y por ser algo, pero su mismo ser no consiste en ser algo, el existir no es para ellas su quiddidad o, dicho con los propios términos avicenianos, «la existencia no es la quidditas de una cosa»³. Las cosas son, pero su esencia o quiddidad no consiste en existir, sino que la esencia de las cosas consiste justamente en ser cosas, en ser esto o lo otro, en ser algo.

En el orden increado, por el contrario, Dios no tiene esencia o, mejor dicho, la esencia de Dios estriba, al estar desprovisto de quiddidad, simplemente en existir: «no tiene otra esencia (*haqiqa*) que la *haecceitas* (*anniya*)»⁴. Brevemente, su esencia es su existencia.

2. AVICENA, *Sobre metafísica*, versión y comentarios de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Revista de Occidente, 1950, p. 135. La traducción latina de este conocido texto reza: *Primus enim non habet quidditatem*.

3. *Op. cit.*, p. 133.

4. *Op. cit.*, p. 134. *Anniya* fue traducido por G. de Cremona por *anitas*, vocablo forjado al parecer sobre la expresión latina *an sit*, que inquiriere sobre la existencia de la cosa, al preguntar si ella es o existe. Cfr. el artículo de Marie-Thérèse d'Alverny «*Anniya-Anitas*» en *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Paris, Vrin 1959.

Nuevamente vemos a Dios concebido como la existencia misma, al modo de FILÓN, como la existencia pura sin otra determinación. Y la teología como teo-lógica afirmada por HEIDEGGER pierde aquí su vigencia, porque el Dios aviceniano excede la lógica, desde el momento que al no ser un *quid* o estar ese *quid* devorado por la existencia, el pensamiento quiditativo o conceptual no tiene campo para ejercerse. Donde no hay *quid*, no hay qué definir. Indudablemente, tanto el pensamiento de FILÓN, como el de AVICENA, alientan la teología negativa, porque acerca de Dios no podemos decir lo que es, sino tan sólo lo que no es.

Y también el filósofo judío MAIMÓNIDES se inscribe en esta línea de pensamiento, al afirmar en su *Guía de perplejos*, que en Dios «Su existencia es su auténtica esencia»⁵. En las cosas creadas, y también es éste el caso de AVICENA, la existencia es algo sobreañadido a la esencia o quididad, una especie de accidente o apéndice ulterior de la esencia, que es posible de suyo, antes de existir. Esto es así para todas las cosas creadas, causadas; pero como Dios no tiene causa, la existencia no es algo que le sobrevenga, sino que El es la existencia misma.

Al analizar luego los nombres de Dios, MAIMÓNIDES tropieza con las lacónicas palabras que Dios pronunció en la cumbre del Sinaí cuando MOISÉS le preguntó su nombre. «Yo soy el que soy» o «Yo soy quien soy» (*Ehye asher ehye*) resultan palabras enigmáticas, cuyo «misterio radica en la reiteración en firma de predicado de la misma voz que indica la existencia»⁶.

En efecto, al decir «Yo soy el que soy», Dios repite el sujeto «Yo soy» nuevamente como predicado, de modo que el sujeto y el predicado se identifican; pero si son lo mismo, Dios ha dicho simplemente «yo soy un soy», con lo cual, concluye MAIMÓNIDES, «El existe, pero no por la existencia, pensamiento que se resume e interpreta así: el Ser que es el Ser»⁷.

Dios no existe, por ende, gracias o merced a la existencia, porque El es la existencia misma, el ser puro. El famoso *Tetragramma*

5. MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos*, Madrid, Editora nacional, 1984, p. 161.

6. *Op. cit.*, p. 179.

7. *Op. cit.*, *loc. cit.*

ton, es decir, las cuatro letras con las cuales Dios se designaba a sí mismo, YHWH, nombre que había salido de sus propios labios y que los sacerdotes sólo podían pronunciar en el santuario, no hace más que traducir el misterio de la dimensión puramente existencial del Dios bíblico.

En su comentario al *Libro de sentencias* de PEDRO LOMBARDO, SANTO TOMÁS advertía que tanto para AVICENA como para MAIMÓNIDES, Dios resulta un «cierto ser subsistente» (*quoddam esse subsistens*) (*In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3). Y coincidirá con ellos diciendo reiteradas veces que Dios es solamente *esse* (*esse tantum*), el ser mismo subsistente (*ipsum esse subsistens*, *S. Th.*, q. 4, a. 2), el ser mismo en estado puro (*esse purum*, *De Pot.*, I, 2).

Dios es su ser (*Deus est suum esse*, *S.c.G.*, I, 22), la sustancia divina es el ser mismo (*Divina autem substantia est ipsum esse*, *S.c.G.*, I, 23), Dios es el ser mismo (*Deus autem est ipsum esse*, *S.c.G.*, I, 25). Bastarían estos textos espigados de sus obras mayores para ilustrar la naturaleza existencial del Dios tomista, cuya esencia consiste simplemente en ser: *sua igitur essentia est suum esse* (*S. Th.*, I, q. 3, a. 4).

En cierto modo, igual que para AVICENA, Dios no tiene otra quiddidad más que su existencia; y porque su quiddidad es el ser, rebasa entonces el entendimiento mismo: *Sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum* (*De Causis*, lect., VI).

El entendimiento humano está connaturalmente adecuado a lo que las cosas son, a su esencia; pero frente a un objeto sin quiddidad, o cuya quiddidad está íntegramente absorbida por el ser, el espíritu humano debe reconocer su impotencia y sus límites.

Resulta bien conocida la importancia capital que GILSON asigna al texto del *Exodo* con respecto al descubrimiento de la inagotable noción tomista de *esse*. En el notable capítulo «Yahweh y los gramáticos» de su obra *Constantes philosophiques de l'être*, GILSON vuelve a defender con todo vigor el papel decisivo que ha jugado la palabra de Dios en la especulación teológica del medioevo. Si el texto de la Escritura no hubiese tenido ninguna incidencia en la labor de los teólogos, la teología especulativa no habría podido configurarse, porque ella ha vivido y vive justamente de la intelección de la palabra revelada.

Esto no significa, por otra parte, que Dios haya querido

revelar una noción metafísica determinada, cualquiera que sea, porque Dios ha hablado exclusivamente para que el hombre lo conozca, y no para manifestarle su propia naturaleza o esencia: «la palabra de Dios, de la cual se trata, no *contiene* la noción filosófica de ser, ni incluso virtualmente. En efecto, la palabra divina no es, de ningún modo, de orden filosófico, sino de orden religioso. No hay, por tanto, en ella, ninguna filosofía, ni siquiera en germen»⁸.

Este texto es terminante: no existe una filosofía en el *Exodo*, ni siquiera implícita, pero sí existe una filosofía de lo que allí se expresa, filosofía elaborada por todos aquellos que han tratado de comprender a fondo aquello que Dios ha dicho; y en este esfuerzo por comprender más radicalmente lo que creían, han hecho filosofía. Dicho con toda la nitidez deseada: «No se trata naturalmente de sostener que el texto del Exodo proporcionaba a los hombres una definición metafísica de Dios; pero si no hay metafísica *en* el Exodo, hay una metafísica *del* Exodo»⁹.

La sagacidad filosófica de los teólogos tanto cristianos como musulmanes y judíos se ha ejercido sobre las expresiones bíblicas, y si bien algunos de ellos han divisado a Dios como una entidad suprema, otros lo han determinado como pura existencia. Sin duda, todos «pensaban en el mismo ser y concebían el mismo ser, pero no todos lo concebían de la misma manera»¹⁰.

Dos concepciones de Dios, por tanto, parecen surcar la historia de la filosofía, una de tipo óntico o esencialista y otra de corte existencial. La primera, indudablemente, se somete al diagrama heideggeriano, pero no la segunda en tanto que rebasa el plano del ente y de la esencia. Esta visión existencial de Dios fue motivada por el texto bíblico, aunque él no contuviera, ni siquiera en germen, la noción de existencia. Pero si ella no hubiera estado allí de alguna manera, estima GILSON que los teólogos mencio-

8. E. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, Vrin, 1983, pp. 247-248.

9. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin 1948, p. 50.

10. E. GILSON, «L'être et Dieu», *Revue Thomiste*, Avril-Juin, 1962, p. 196.

nados no habrían podido advertirla, a menos que su intelección de la palabra divina hubiese sido completamente errónea.

Si bien la palabra revelada es de cuño exclusivamente religioso, ella ha dado lugar de hecho a la exégesis filosófica. Y, ¿podría decirse que semejante interpretación especulativa no tiene ningún asidero en el texto mismo? Dios no ha dicho que El sea esto o aquello, sino simplemente que es. Si El es, resulta completamente legítimo atribuirle la existencia o el ser o, mejor dicho, afirmar que El es la existencia o el ser.

Escrutando, por tanto, la escritura sagrada, los teólogos han tratado de penetrar en la oculta esencia de Dios, hasta donde ello resulta posible para una inteligencia finita como la nuestra. Todos le han querido como robar a Dios el secreto de su naturaleza íntima, afirmando algunos que ella consiste únicamente en ser, aunque ello no implique, por otra parte, definición alguna.

Ehye asher ehye reza literalmente el texto hebreo, que la versión de los Setenta traduce por Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. La expresión «Yo soy el que soy» vierte fielmente el texto original, pero la traducción griega lo altera, al trasladarlo por «Yo soy un ente». «Si los Setenta —escribe GILSON— habían cometido una imprudencia al traducir *Yo soy* por *el Ente*, SANTO TOMÁS ha restablecido la situación, al retraducir *el Ente* por *Yo soy*. ¿Hay necesidad de hacer observar la revolución que esta decisión causaba tanto en ontología como en teología? ¿Qué filósofo griego ha descrito alguna vez a Dios como el puro acto de ser, *actum purum essendi*? ¿Y cómo no ver que al designarlo con este nombre, *Esse*, sin determinación a ninguna ‘talidad’ particular, la teología cristiana lo elevaba infinitamente por encima de todo concepto filosófico posible?»¹¹.

Lejos de distorsionar el texto sagrado, SANTO TOMÁS se sometió fidelísimamente a él, descubriendo una nueva noción de ser, la de *esse*, para esclarecer con ella la estructura metafísica de todo lo existente. Con ello, reformaba «completamente la ontología desde dentro a la luz de la Escritura»¹².

Y la reformaba, porque Dios ya no es más un puro acto de

11. E. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, p. 253.

12. *Op. cit.*, *loc. cit.*

pensar, como señalaba ARISTÓTELES, sino un puro acto de ser; porque la forma ya no es más el principio fundamental de lo real, que sólo hace que las cosas sean lo que son, sino el *esse* que las hace existir; porque el ente ya no está solamente compuesto de materia y forma, sino de materia, forma y *esse*; porque Dios ha creado el universo, al conferirle el *esse* que resulta así el primer efecto de la causalidad eficiente; porque el alma ya no es ahora solamente forma del cuerpo, sino una sustancia compuesta de forma y *esse*, *esse* que la actualiza y que constituye la raíz de su inmortalidad.

La noción existencial de Dios propuesta por TOMÁS DE AQUINO y coincidente, en cierto modo, con las de FILÓN, AVICENA y MAIMÓNIDES, tuvo por tanto enormes repercusiones y consecuencias en el terreno de la ontología, que no fueron advertidas por los autores citados. Refiriéndose a MAIMÓNIDES, y la misma observación vale para AVICENA, escribe GILSON: «Claramente consciente de lo que tenía de único el supremo Existir que designa el *Tetragrammaton*, no parece haber visto que si la causa primera de los seres es tal que su esencia sea la existencia, sus efectos también deben imitarla, en esto al menos que el acto de existir, por el cual son seres, sea en ellos no como un apéndice de la esencia, sino como el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones»¹³.

Uno puede palpar aquí cómo la fe ha fecundado el quehacer filosófico, haciéndolo avanzar y progresar en su misma esfera de competencia. La palabra de Dios ha promocionado la filosofía como tal, potenciando a la razón como razón; lejos de desvirtuarla, la fe ha promovido a la inteligencia como inteligencia, mejorándola como tal y capacitándola para nuevos y más fructuosos descubrimientos.

Sin embargo, esta incidencia del texto bíblico en el seno de la reflexión filosófica resulta desestimada por C. FABRO, especialmente con respecto a la así llamada «metafísica del *Exodo*»: «Sobre este punto, se puede estar de acuerdo con Kremer (y con los exégetas modernos), en que el sentido del texto bíblico en cues-

13. E. GILSON, «Maimonide et la Philosophie de l'*Exode*», *Mediaeval Studies*, 13, p. 225.

ción no enuncia de hecho una tesis o una posición metafísica, de modo que la interpretación metafísica iniciada, como parece, por FILÓN, y continuada por los Padres y por los escolásticos, y por el mismo SANTO TOMÁS, ha sido posible en tanto que ellos han sacado de otra parte el concepto mismo de *esse*»¹⁴.

Para FABRO, el texto en cuestión «tiene sentido moral y no metafísico, o sea 'Yo seré fiel', Dios mantendrá la promesa hecha a los patriarcas en el Génesis»¹⁵. Es posible que el texto haya tenido también ese sentido; pero, en rigor de verdad, Dios no dijo «Yo soy fiel», sino «Yo soy el que soy». Y aunque su propósito, reiteramos, no haya sido el de revelar una noción metafísica, ni manifestar su esencia, sus palabras fueron la ocasión para estimular el pensamiento filosófico, que hurgó profundamente en ellas, para entrever finalmente el carácter puramente existencial de Dios; con lo cual, pensamos, la exégesis se sujetaba y mantenía absolutamente fiel a las palabras mismas del texto.

Sin embargo, para FABRO, «la fuente principal» de la noción tomista de *esse* no es el *Exodo*, sino «el misterioso autor de los *Areopagítica*»¹⁶. Estamos aquí ante dos justificaciones distintas del *esse* tomista, señalando una su raigambre bíblica y la otra su raigambre neoplatónica. De todos modos, y haya tenido lugar la configuración del *esse* tomista de una manera u otra, sea principalmente gracias al *Exodo*, tal como nos parece, sea principalmente gracias al neoplatonismo, resulta indudable que en el pensamiento de TOMÁS DE AQUINO se produjo la coincidencia entre Dios y el ser o, como señala GILSON, «una alianza durable fue sellada entre el ser de la filosofía y el dios de la religión»¹⁷.

Con respecto a esta última cuestión resulta realmente reveladora la postura de MARTIN HEIDEGGER, quien en el año 1951 fue invitado por los estudiantes de la Universidad de Zürich para responder a la cuestión: «¿Pueden identificarse el ser y Dios?». Uno

14. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Roma, Università Lateranense, p. 448.

15. *Op. cit.*, *loc. cit.*

16. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain 1961, p. 229.

17. E. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, p. 189.

de los asistentes le manifestó su inquietud acerca del sentido de la palabra *esse* cuando SANTO TOMÁS afirma que *Deus est suum esse*.

El estudiante tocó el nudo del problema y la respuesta de HEIDEGGER nos ilustra sobre el sentido mismo de su pensamiento: «El ser y Dios no son idénticos, y jamás trataría de pensar la esencia de Dios por medio del ser. Algunos de ustedes saben, quizás, que yo provengo de la teología, por la cual he conservado un viejo amor y que algo comprendo de ella. Si tuviese hoy que escribir una teología, lo cual estoy a veces tentado de hacer, la expresión 'ser' no podría figurar en ella. La fe no tiene necesidad del pensamiento del ser. Cuando tiene necesidad de él, ya no es más la fe. LUTERO lo ha comprendido. Pero, incluso en el seno de su propia Iglesia, uno parece olvidarlo. En lo que concierne a la aptitud del ser para pensar la esencia de Dios de manera teológica, mi propio pensamiento es muy modesto. Con el ser no hay aquí nada que hacer. Creo que no puede pensarse el ser como esencia y fundamento de Dios, pero que, sin embargo, la experiencia de Dios y su manifestación (en la medida en que ésta viene al encuentro del hombre), se produce en la dimensión del ser, lo cual nunca significa que el ser podría valer como predicado posible de Dios. Tenemos necesidad aquí de distinciones y delimitaciones totalmente nuevas»¹⁸.

Lamentablemente, no hemos podido leer el texto original, pero él no deja lugar a dudas sobre la postura de HEIDEGGER, simétricamente opuesta a la de SANTO TOMÁS, para quien el ser y Dios coinciden. Posiblemente, HEIDEGGER se resista a conferirle a Dios el nombre de «ser», porque ello equivaldría a ontologizar, lo que para él no es ontologizable. Parece, en consecuencia, negar que Dios posea un semblante filosófico, esto es, que sea posible filosofar acerca de él. Dios posee una dimensión exclusivamente religiosa y el ser no puede intervenir para señalar su naturaleza. «Este ente

18. *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Bernad GRASSET, 1980, pp. 333-334. Ligeramente distinta es la versión francesa propuesta por J. BEAUFRET de la última parte de este importante artículo: «Yo soy más que reservado frente a toda tentativa de emplear el ser para determinar teológicamente en qué Dios es Dios. Del ser no hay aquí nada que esperar. Yo creo que el ser no puede nunca jamás ser pensado en la raíz y como esencia de Dios...» en *Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, Paris, Vrin 1980, p. 100.

—escribe HEIDEGGER— τὸ θεῖον, lo divino, resulta también denominado, con una extraña ambigüedad, 'el ser'¹⁹.

Nos permitimos reiterar que Dios no es un ente ni para FILÓN, ni para AVICENA, ni para MAIMÓNIDES, ni para TOMÁS DE AQUINO, y que ello se debe justamente a que para ellos Dios es el ser mismo. Por consiguiente, la presunta ambigüedad no nos parece tal. Al respecto, GILSON advierte que la relación del ser con Dios depende «de saber si uno admite una distinción real entre lo filosófico y lo religioso»²⁰.

HEIDEGGER no admite esta distinción en el caso de Dios, objeto de competencia exclusivamente religiosa, por lo cual la disociación entre el ser y Dios resulta para él total y absoluta. Convenimos en que el término «Dios» posee una resonancia acentuadamente religiosa y que ella parece absorber casi completamente su significado; pero este sentido marcadamente religioso de la palabra «Dios» no suprime la apreciación racional de su objeto. Por ello, existe para el tomismo un conocimiento natural de Dios a la luz de la razón y un conocimiento sobrenatural del mismo a la luz de la fe, que divergen entre sí específica y radicalmente, pero que convergen hacia una misma realidad.

Quizás, SANTO TOMÁS podría estar de acuerdo con HEIDEGGER en que incluso el vocablo «ser», por haber sido extraído de la realidad creada, tampoco puede agotar totalmente, ni cubrir perfectamente, la esencia misma de Dios. El es infinitamente más de lo que el nombre ser expresa, pero este nombre resulta el más apropiado y adecuado para Dios de todos los que existen.

A Dios le conviene el ser y El es el ser, pero qué sea el ser que constituye su quiddidad, nos resulta completamente desconocido. Si HEIDEGGER quisiera suscribir la teología negativa estaría en perfecta consonancia con la mejor teología cristiana, pues Dios nos sobrepaja infinitamente, excediendo nuestra realidad y nuestras nociones de manera inconmensurable.

Esta ausencia de distinción entre lo filosófico y lo religioso se percibe también en las reflexiones de GABRIEL MARCEL sobre las clásicas pruebas de la existencia de Dios, que resultan «inefi-

19. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1952, p. 179.

20. E. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, p. 226.

caces precisamente donde serían necesarias, es decir, cuando se trata de convencer a un incrédulo; e, inversamente, cuando la creencia existe y, por lo tanto, un acuerdo mínimo, aparecen al menos como inútiles»²¹.

En primer lugar, cabe observar que las pruebas de la existencia de Dios pertenecen al registro de la filosofía, y no al de la religión. El conocimiento que se logra o se puede lograr gracias a una prueba, se refiere a Dios como principio supremo de todo lo que existe, ya sea en el orden de la causalidad motriz, ya sea en el orden de la causalidad eficiente. Pero ello no exige la creencia en Dios. Las pruebas son *praeambula fidei*, antesalas de la fe, que abonan y avalan la credibilidad en Dios, que hacen razonable y viable, de alguna manera, la fe, pues si Dios existe y ha creado el mundo, es posible también que lo ame.

Las pruebas no se proponen, por ello, convencer al incrédulo, pues el Dios de la fe no es demostrable y, en cuanto tal, no es objeto de saber, sino justamente de creencia. Sin embargo, al demostrar la existencia efectiva de una primera causa del universo, el incrédulo puede obtener entonces razones para creer. Y si es un creyente el que se esmera en la prueba, su esfuerzo estará dirigido a demostrar que un objeto efectivo respalda, en la realidad misma, su creencia.

Uno puede, por tanto, saber que Dios existe y no creer en El, saber que existe y creer en El; creer en El y no haber demostrado que existe y, por último, no saber que existe, ni creer en El. Creer y saber se remiten desde luego a un mismo objeto, a un único Dios, pero que no es considerado, en cada caso, de la misma manera, ni desde el mismo ángulo visual. Sin embargo, el mismo MARCEL parece acceder a esta distinción capital entre fe y razón, cuando sostiene que «no puede haber testimonio más que del Dios vivo. El Dios de que tratan casi todo el tiempo los teólogos, aquél cuya existencia pretenden demostrarnos, no puede dar lugar a ningún testimonio y, en esta medida, diría yo, no interesa al creyente en cuanto tal. Ese Dios, que es, en suma, el que PASCAL llama

21. G. MARCEL, *El misterio del ser*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1953, p. 348.

Dios de los filósofos, se coloca en una dimensión que no es ni puede ser la de la fe»²².

En efecto, el Dios de los filósofos no atañe al creyente como creyente, pero estimamos que la certidumbre racional de su existencia acredita y apuntala su creencia. Por su parte, HEIDEGGER no discrimina entre Dios como objeto de saber racional y como objeto de fe religiosa, ya que Dios se sustrae para él a cualquier pretensión filosófica y resulta reactio a ella: «Un Dios que debe hacer demostrar su existencia es un Dios muy poco divino y la demostración de su existencia lleva a una blasfemia»²³.

Evidentemente, el Dios divino no necesita pruebas de su existencia, pero los que las han elaborado tampoco han pretendido hacerlo, pues no hay demostración filosófica posible de Yavé, como indica GILSON. Las pruebas no afectan al Dios de la fe en cuanto tal, al cual el hombre sólo ha podido conocer gracias a que El mismo se ha manifestado. El Dios realmente divino, el Dios de la fe, excede de tal manera la inteligencia finita, que si El no se hubiese revelado, el hombre no habría podido discernirlo en absoluto. Pero El se ha dado a conocer como Padre amantísimo y el espíritu humano no ha cejado desde entonces en su empeño por desbrozar algo de su realidad, tratando de probar su existencia objetiva y de penetrar también en su secreta naturaleza.

Pero no sólo HEIDEGGER invalida la teología filosófica, sino también MARCEL, dado que Dios no puede ser justificado racionalmente y la fe parece absorber íntegramente su realidad: «Dios no puede y no debe ser juzgado; el juicio sólo es posible acerca de la esencia. Y esto explica por qué toda teodicea debe ser condenada, pues una teodicea implica, necesariamente, un juicio, una justificación. Dios no puede ser justificado. El pensamiento que justifica es el pensamiento que no se ha elevado aún al amor y a

22. *Op. cit.*, p. 311. La misma posición adopta X. Zubiri en su última obra: «Es que aunque se admitiesen esas vías, el término al que conducen no es Dios en tanto que Dios» (*El hombre y Dios*, Madrid, Ed. Alianza, 1984, p. 181). Zubiri le atribuye indebidamente a Santo Tomás una concepción óptica de Dios, sosteniendo que Dios no es ente supremo, ni ser subsistente, sino «realidad suprema» (p. 131).

23. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, T. 1, p. 366.

la fe, pretendiendo trascender el espíritu (la creencia). La teodicea es ateísmo»²⁴.

La teodicea conduce al ateísmo, porque el Dios del cual trata la teología natural y cuya existencia quiere demostrarnos no es Dios. Nosotros diríamos que no es el Dios que interesa al creyente, pues el Dios que le concierne es susceptible de ser invocado y sensible a la invocación, a la plegaria, a la oración, como señala MARCEL; y éste es efectivamente el verdadero Dios: «El único que es verdaderamente es el Dios de la salvación»²⁵. Y este Dios de la fe, el Dios de Abraham, de Isaac, y de Jacob es un Dios viviente y para los que viven, porque ama, perdona, redime y salva de la muerte.

Sin embargo, el término «Dios» posee también, como decíamos, un tono filosófico, que no incumbe al creyente como tal, pero sí al filósofo. No obstante, Dios para MARCEL es un misterio y no puede ser convertido en un problema, resultando irreductible a la órbita filosófica: «Es en función de este complejo conjunto de reflexiones, que se define la distinción entre el problema y el misterio; pues esta realidad, a la que yo me abro, al invocarla, no puede, de ninguna manera, ser asimilada a un dato objetivo sobre el cual me interrogaría y del cual tendría que determinar racionalmente la naturaleza»²⁶.

Pero si el Dios de la fe, sensible a la invocación, existe, y ningún creyente negará que existe, existe entonces objetivamente, fuera de mi espíritu, y resulta en consecuencia una realidad objetiva o, como indica MARCEL, un «dato objetivo», tan objetivo y tan real como cualquier cosa existente o, si se quiere, más objetivo y más real que cualquier cosa existente, porque El es la fuente de toda objetividad y de toda realidad.

La inteligencia tiene entonces derecho a penetrar en la naturaleza de este misterio, para quitarle margen, para reducirlo en la medida de lo posible, tratando de circunscribir su esencia y problematizando con nociones y conceptos, en última instancia insuficientes y desproporcionados, la realidad inefable de Dios.

24. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1949, p. 65.

25. E. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, p. 222.

26. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 235.

¿En qué consiste finalmente esta realidad indecible de Dios? «La realidad de Dios consiste en amor»²⁷, anotaba un conocido filósofo español. Efectivamente, la realidad de Dios es el amor, pero también el ser. ¿Qué es lo que constituye en definitiva a Dios como Dios? ¿El amor o el ser? Ambos en una unidad indisoluble, y sólo discernible lógicamente, ya que el ser y el amor resultan los dos rostros de una sola y única realidad. El primero señalando su faz filosófica, el segundo, su faz religiosa. Por ello, como apuntaba espléndidamente PABLO VI, en el *Credo del pueblo de Dios*, «El es 'el que es', como lo ha revelado a Moisés; y El es Amor, como el apóstol Juan nos lo enseña; de modo que estos dos nombres, Ser y Amor, expresan inefablemente la misma realidad divina de Aquél que ha querido darse a conocer a nosotros y que, 'habitando en una luz inaccesible' está en sí mismo por encima de todo nombre, de todas las cosas y de toda inteligencia creada».



27. J. MARÍAS, «Filosofía y cristianismo», *Cuenta y razón*, 1981, n.º 4, p. 22.