

En cuarto y último lugar, podríamos indicar que *no* “nos consta el interés que tenía —Ignacio— en reunir a los compañeros para aprobar lo hecho por él —en las Constituciones—”<sup>89</sup>.

Pero para probar este “no”, no basta el haber visto que en el año 1545 no pensó en una “reunión” en Roma de los “primeros compañeros”, sino que se requiere estudiar la convocatoria a la reunión de 1550-1551, y ver cuál fue su motivación y su resultado práctico. Es lo que haremos, Dios mediante, en un próximo trabajo.

<sup>89</sup> F. J. Egaña, *Orígenes de la Congregación General de la Compañía de Jesús*, o.c. en nota 1, p. 46.

## LA PRIMERA EXEGESIS ONTOLOGICA DE “YO SOY EL QUE ES” (Exodo 3,14-LXX)

por J. P. MARTIN (Bs. As.)

### 1. Presentación del problema

E. Gilson ha querido ver en el “*Ipsum esse subsistens*” de Tomás de Aquino y en la coincidente determinación de la esencia de Dios por la suma existencia, el núcleo central y arquitectónico de su obra. Por otra parte, otra corriente de la filosofía, en la que es posible contar a M. Heidegger y a G. Marcel, ha considerado, el primero, que la “*onto-teología*” pertenece a la historia del olvido del ser; y el segundo, que la inserción de la doctrina sobre Dios en la metafísica del ser y la causa es un antecedente del ateísmo moderno. Paradójicamente, ambas posiciones, la de Gilson y la de Heidegger, son consideradas “*existencialistas*”, aunque en sentidos divergentes, en cuanto ambas suponen una crítica a las posiciones “*esencialistas*” de la filosofía griega.

Enfocando todavía más de cerca el problema, recordamos que E. Gilson considera la mentada doctrina de Tomás como una interpretación filosófica plena de una verdad revelada: el Nombre de Dios, en *Exodo 3,14*, reiterando en su exposición del “*to-misme*” la expresión “*metaphysique de l'Exode*” como su característica. Surge así el problema de la *exégesis ontológica* de un pasaje bíblico, y en él de la Biblia en general, que podemos colocar en la siguiente articulación de problemas especiales: exegéticos, históricos, teóricos.

#### A. *Exegéticos*

- a. Interpretación de *Exodo 3,14* en su original semita.
- b. Traducción del mismo pasaje en LXX y otras versiones.
- c. Interpretación de la versión de los LXX y otras.

#### B. *Históricos* (en la historia de la filosofía)

- a. Origen, contexto y desarrollo de la *exégesis ontológica* de *Exodo 3,14* en la escuela judeohelenista.
- b. Historia de la *exégesis ontológica* en la *patrística cristiana* y en los *gnósticos*. Reflejos neoplatónicos.
- c. Rastros de especulación filosófica sobre el “*Ser*” en la literatura talmúdica y cabalística.

- d. Influencias de la exégesis ontológica en la formulación islámica (Alfarabi, Ibn Sina, etc.) de la distinción entre esencia y existencia, y en los libros religiosos.
- e. La exégesis ontológica en el medioevo cristiano, especialmente en Tomás de Aquino.
- f. Crítica y defensa de la exégesis ontológica en la filosofía (y teología) moderna.
- g. La tesis de E. Gilson.

### C. Teóricos

- a. Consideración de los presupuestos filosóficos en las antiguas y actuales discusiones sobre los problemas exegéticos e históricos ya mencionados.
- b. Consideración teórico-histórica de tal exégesis como punto privilegiado de la fusión histórico-teórica de Biblia y filosofía.
- c. Lenguaje y telogía (natural-revelada); atribución categorial y teología; posibles sentidos de la atribución esencial del "ser" a "Dios". Exégesis y filosofía hermenéutica. Conocimiento de los "atributos" y Revelación del "Nombre".

De esta articulación, que puede extenderse orgánicamente a variadísimos tópicos filosóficos, interesa al presente estudio en especial el punto Ba., es decir, los orígenes de la exégesis ontológica, que han sido poco estudiados hasta el presente. Los demás problemas exegéticos e históricos serán tocados siempre que interesen al aspecto escogido.

## 2. El problema metafísico y el concepto de "ser"

Ante la expresión "*a es b*", tenemos *a* como sujeto del que se afirma, tenemos *b* como categoría afirmada o atribuida, y tenemos *es* que es la cópula que implica verdad, o verdad más existencia. En la histórica presentación de la filosofía griega se dieron diversas tendencias para fundar la intelección de la realidad: una primera que intentó explicar el principio (*arché*) desde el sujeto o primer término, cuando los presocráticos pusieron el *sujeto material* en sus diversas formas como principio o cuando Anaxágoras puso el sujeto *intelectual-agente* (*nous*) como principio; otra segunda tendencia se manifestó en el platonismo cuando quiso ver en los atributos, es decir en las *ideas*, el princi-

pio de lo permanente. Una tercera tendencia, o mejor dicho, una tendencia inter-mediaria, tuvo a su vez varias manifestaciones. La primera podría ser la de Parménides, que fusiona el sujeto y la afirmación de existencia ("cópula", que deja de ser tal), dejando de lado los atributos como perteneciendo al mundo de la ilusión. La segunda manifestación podría ser la de Heráclito, que asume el ser de todos los atributos, y con el equilibrio de todos ellos constituye el sujeto último. Podríamos decir que en Aristóteles se da la tercera manifestación inter-mediaria, al considerar el *acto de ser* como última explicación, haciéndolo primer sujeto —"dios"— en cuanto motor inmóvil, y refiriendo a él o a ello la máxima atribución en cuanto acto de intelección de sí mismo.

El párrafo anterior se ha mantenido deliberadamente en la imprecisión, para destacar solamente los desplazamientos de la filosofía antigua por los espacios que van del sujeto al verbo y al predicado, y viceversa. En la filosofía postaristotélica o helenística es dable observar los siguientes desplazamientos y reorganizaciones del pensar sobre los principios:

a. Los estoicos reducen a dos las "causas": la activa y la pasiva<sup>1</sup>. Con ello concentran la contraposición en el ámbito de la actividad, que corresponde al verbo, y según la actividad determinan por contraposición el sujeto y el predicado.

b. La religiosidad filosófica del helenismo tiende a identificar la "causa activa" con el concepto de "dios" uno y universal<sup>2</sup>.

c. La filosofía hebrea-alejandrina, cuyo principal representante es Filón, tiende a determinar el primer principio como Dios-Ser-Causa en consonancia con las tradiciones bíblicas. Dios es el único verdadero sujeto, porque es el único que verdaderamente Es, y que verdaderamente Hace<sup>3</sup>. En cuanto Ser es trascendente, en cuanto Causa es immanente, o presente en el mundo.

d. Las especulaciones neopitagóricas, íntimamente relaciona-

<sup>1</sup> Véase la relación de Diógenes Laercio, *vitae* VII, p. 139: "Opinan ellos (los estoicos) que los principios (*archás*) de todas las cosas son dos, lo activo y lo pasivo (*to poioun kai to paschon*). Que lo pasivo es una entidad indiferenciada (*ápoion ousian*), la materia. Que lo activo es el logos que hay en ella (*tón en autei logon*), el dios". Otros testimonios pueden verse en *Stoicorum Veterum Fragmenta* (= SVF) II, pp. 299-315.

<sup>2</sup> Ya se ha visto en el texto citado en nota anterior. Véase además Séneca, *Epist* 65, pp. 12-14, y *passim*, y Plutarco, Posidonio, etc.

<sup>3</sup> Véase en Filón, *De mutatione*, 259 (Dios es el único que obra por Sí mismo); *De Cherubim* 77 (Lo propio de Dios es hacer); *De fuga* 8 (el primer y único objeto que es digno de buscarse para conocer es *tó kinoún Aítion*); *Leg alleg*, III, 7 (la causa activa es la única vera causa) etc....

das con las dos anteriores, reintroducen conceptos como Mónada, Díada, Tríada, etc. y sus equivalentes. Con ellos es posible interpretar nuevamente a Pitágoras, a Platón, a Moisés, etc. A estas especulaciones se unen las de los médioplatónicos<sup>4</sup>.

e. Los neoplatónicos llevan la tendencia de “purificación” del concepto de Uno a su máximo rigor. El Uno no es, ni tiene atributos. El ser y las categorías son productos-reflejos del Uno, que sería un Sujeto antes del sujeto, un fundamento antes de toda fundación. Tenemos así la doctrina de las hipóstasis de Plotino: Uno - Intellecto - Alma; o la más desarrollada de Proclo: Uno - Ser - Vida - Intellecto - Alma<sup>5</sup>. Sin embargo, dentro del platonismo pagano y del cristiano se da una tendencia a identificar el Uno con el Ser<sup>6</sup>.

f. En este marco de disputas y desplazamientos los teólogos cristianos también filosofan cuando exponen la doctrina sobre la Trinidad. En lo que al tema se refiere, es clásica la relación de la Tríada con los conceptos de Ser, Conocer, Vivir, u otros cercanos<sup>7</sup>. Aunque no han faltado en la tradición cristiana quienes dijieran que el Padre es “no ser”, o “no es”<sup>8</sup>, reservando al Logos la “existencia”.

Según la perspectiva del presente estudio, interesa destacar tres lugares, entre otros posibles, donde históricamente se ha depositado el peso metafísico de un sistema: el Sujeto antes de toda existencia y atribución; el Sujeto en cuanto existe, antes de toda parcial atribución o categoría; el Sujeto en cuanto existente portador esencial de categorías absolutas. Tenemos así una metafísica negativa, una existencialista, y una esencialista, aun-

<sup>4</sup> Para iluminar este momento de la historia de la filosofía es importante el estudio de Eudoro de Alejandría, que precedió allí a Filón en una generación. Véase Simplicio, *Comm in Phys* 181. Entre otros, de él quiere distinguirse Filón, probablemente, cuando afirma que “Dios... precede a la Mónada”, *De vita contempl* 2, etc.

<sup>5</sup> Véase Proclo, *Elem Theol*, prop. 101 y el comentario del editor E. Dodds, Oxford, 2 1963.

<sup>6</sup> Véase P. Hadot, *Dieu, y Porphyre* 493.

<sup>7</sup> En este sentido, la especulación teológica agustiniana que tiende a pensar la Trinidad en los conceptos de *ens*, *veritas*, *amor*, y otras especulaciones de la patristica griega ligadas a los conceptos de *arché*, *lógos*, *zoé*, u otros semejantes, no pueden llamarse en rigor “neoplatónicas” pues se distancian del neoplatonismo por las mismas razones que se distancia Filón del medioplatonismo, como se verá más adelante.

<sup>8</sup> Esta es una línea cristiana que en verdad se acerca al neoplatonismo en un punto esencial: atribuir el “ser” recién al Hijo o al Logos, y predicar del Origen (Padre) el “no ser”, acentuando la concepción negativa de Dios. Para Orígenes, véase P. Nautin, “*Je suis...*” pp. 116-119, y para Basíliides, véase la noticia de Hipólito, *Refutaciones*, VII 20.

que en los sistemas históricos se da frecuentemente una confluencia de perspectivas. Se trata de una lucha por los trascendentales (*unum - verum - bonum*), por imponer uno de ellos como fundamento, o por imponer una determinada mediación de ellos, o por buscar un fundamento más allá de todos ellos, ya en la “nada”, ya en el “ser”.

Un caso histórico de interés, que nos ocupa, es la lectura filosófica de un texto religioso, en el que Dios habría revelado su propio Nombre, y con ello su “esencia”: “Yo soy el Existente”.

### 3. La discusión sobre la “metafísica del Exodo”

Según E. Gilson la revelación de la esencia de Dios como existencia se da en *Exodo* 3,14. Aunque allí no se haga filosofía, *de* allí surge una “*métaphysique de l'Exode*”, que se impone paulatinamente a la reflexión cristiana, y que sería la pieza clave del “tomismo” y de toda verdadera filosofía<sup>9</sup>. Agustín, según Gilson, estaría encerrado todavía en los presupuestos “esencialistas” platónicos en su lectura de este pasaje bíblico, y en su filosofía en general<sup>10</sup>. Gilson admite que la interpretación filosófica de esta “metafísica del Exodo” comienza con los Padres griegos, en lo cual tiene razón, aunque no investiga las raíces de esta exégesis en la filosofía judeohelenista, ni admite presupuestos griegos anteriores<sup>11</sup>. Para él la “metafísica del Exodo” tiene implicaciones gnoseológicas, hermenéuticas y epistemológicas, en cuanto señalaría la confluencia en la misma expresión de verdad, de la Biblia y de la filosofía. En este sentido, es un puente tendido entre el Dios de los Patriarcas y el Dios de los filósofos<sup>12</sup>. Es así mismo lo específico de la novedad cristiana

<sup>9</sup> Idea expuesta a partir de la cuarta edición de *Le tomisme*, Paris, 1941, pp. 73-80, especialmente en *God and Philosophy*, New Haven, 1949. Cf. los estudios citados de Keating, pp. 417-426; E. Zum Brunn, pp. 94-105; A. Dubarle, p. 14 nota 15 y p. 18 nota 27.

<sup>10</sup> Gilson reconoce haberse desplazado desde un entendimiento agustiniano platónico (esencialista) de la filosofía cristiana, hacia un entendimiento tomista (que sería el único capaz de desarrollar filosóficamente la originalidad cristiana cifrada en la metafísica “del Exodo”). Este pasaje de posiciones está documentado principalmente en *L'Être et l'Essence*, Paris, 1948 y en *Philosophie et Incarnation chez saint Augustin* Montréal, 1947. Cf. Zum Brunn, pp. 98-99, y la crítica de pp. 100 a 105.

<sup>11</sup> Véase Gilson, *L'Ésprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1944, pp. 39-62.

<sup>12</sup> De los artículos citados en la bibliografía, Clavell se muestra de acuerdo con esta interpretación, Zum Brunn expone a Gilson señalando que

(aquí se hace sentir más la ausencia de Filón), una “verdadera revolución metafísica”<sup>13</sup>.

La posición de Gilson ha encontrado aprobaciones y críticas. Algunos enfatizan la falta de sustento hermenéutico, para leer en el mencionado texto bíblico, especialmente si se considera su original hebreo, una metafísica de Dios como supremo Existente<sup>14</sup>. Otros ponen en duda la interpretación del tomismo reducido a este aspecto que dejaría de lado la vertiente neoplatónica o la propiamente teológico-religiosa de Tomás de Aquino<sup>15</sup>. La primera de estas críticas proviene de biblistas, la segunda de filósofos, y ambas a más de discutir aspectos del problema, tienden a desmontar la afirmación de Gilson cuando ve en la interpretación ontológica del pasaje bíblico el fundamento de toda verdadera y posible “filosofía cristiana”<sup>16</sup>.

Peró son otros los aspectos del problema que aquí interesan más directamente. Uno, es el de la ausencia de Filón en los que han querido escribir la historia del problema, y que se tratará más adelante. Otro es la objeción puesta contra Gilson por los que afirman que la idea de Dios como Existente no es de la Biblia, sino que es históricamente griega e introducida por traductores y comentaristas griegos en la tradición judía y cristiana. Puede citarse como ejemplo la tesis que Cornelia De Vogel propone en lugar de lo propuesto por Gilson: “si les Chrétiens ont trouvé l'identification de Dieu à l'Être absolu dans le texte de l'Exode III.14, c'est qu'ils ont appris des grecs de l'Être Absolu”<sup>17</sup>.

no hace justicia en su interpretación “esencialista” de Agustín. De Vogel critica radicalmente el intento diciendo que lo que Gilson considera originalidad del cristianismo es una idea griega. A. Dubarle expone la teoría de Gilson pero le niega apoyo exegético. Keating es frontalmente crítico señalando que no puede atarse la idea de Dios cristiana a una escuela metafísica.

<sup>13</sup> Gilson, *God and Ph*, p. 61 ss.

<sup>14</sup> Desde el punto de vista exegético dice Dubarle, 18, que la concepción “ontológica” aparece en los libros bíblicos recién en el período helénico, pero no en el *Exodo*.

<sup>15</sup> Aunque no toca directamente esta polémica, es importante para el problema en general la tesis de W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, Paderborn-München, 1974. Aunque en su estudio Maas llega solamente hasta Agustín, puede extenderse su tesis a lo largo del cristianismo, pues sostiene que la introducción de las categorías griegas “inmutabilidad”, “ser” y otras, en el campo de la interpretación de la Biblia y debida originalmente a Filón, ha impedido la verdadera lectura del concepto bíblico de Dios.

<sup>16</sup> Gilson, citado por Keating, 426, llega a decir en *The Philosopher and Theology*, New York, 1962, p. 172: “In fact, Thomism is ahead of what all future philosophies may say about being and God”.

<sup>17</sup> De Vogel, “*Ego...*”, p. 348.

En la misma dirección, aunque con contenidos diversos, se coloca Pierre Hadot, cuya tesis es la siguiente: la identificación de Dios (o del Uno) con el “acto de ser” sería mérito del neoplatonismo, y debe entenderse en el marco de “la evolución interna del platonismo”<sup>18</sup>. Esta evolución consistiría en la atribución de la existencia en cuanto atributo a la segunda hipóstasis, reservando para la primera o Uno el “acto de ser” donde no hay multiplicidad alguna, es decir, donde no hay distinción entre sujeto y acto<sup>19</sup>. Esta teoría, a su vez, sería la respuesta neoplatónica a un interrogante planteado por Platón en el *Parménides*: ¿podemos atribuir la existencia al primer Uno, si este Uno está más allá de toda composición, y por tanto, de toda atribución?<sup>20</sup>.

Por lo general, el gran ausente en estas disputas es Filón, al menos hasta la reciente publicación de un estudio de varios autores sobre la exégesis de *Exodo* 3,14. Allí encontramos un estudio de E. Starobinsky-Safran sobre Filón, que se comentará más adelante, pero el tema es tenido en la oscuridad por casi todos los otros colaboradores del libro, aunque les concierna directamente<sup>21</sup>. C. Noce había señalado también la importancia de Filón en la exégesis origeniana del mentado pasaje escriturístico, pero no había sometido los textos filonianos a un estudio directo. La gran obra de H. A. Wolfson sobre Filón, en la que precisamente veía la “fundación de la filosofía religiosa en el judaísmo, en el cristianismo y en el Islam”, no menciona los textos en los que se inicia la exégesis ontológica ni atribuye importancia al tema. Los expositores de las doctrinas tomistas, al llegar al tema de la identidad de esencia y existencia en Dios, mencionan algunos antecedentes medievales y patrísticos, pero ninguno, según mi conocimiento, se acuerda de Filón. Sin embargo, este filósofo judío es importante tanto para la tradición patrística que desemboca en Tomás, como para estudiar la historia de los antecedentes del neoplatonismo.

<sup>18</sup> P. Hadot, *Dieu* 63. Allí se podrá encontrar más bibliografía.

<sup>19</sup> P. Hadot, *Porphyre* II 60-113. Allí se edita, traduce y comenta un palimpsesto atribuido por Hadot con probabilidad a Porfirio, en el que se comenta el diálogo *Parménides*. Lo que no es posible demostrar, es que ésta sea la solución común de los neoplatónicos al problema planteado por el *Parménides*.

<sup>20</sup> Véase Platón, *Parménides* 142 b.

<sup>21</sup> M. Harl, *Citations* 89, reconoce la importancia de dos tradiciones anteriores a los Padres griegos que ella estudia, es decir, la de Filón y la tradición platónica. Ahora bien, quedaría una cuestión para resolver: ¿de qué tradición dependen primariamente los Padres cristianos, de la platónica (de Plutarco, por ejemplo) o de la filoniana?

#### 4. Antecedentes judeohelenistas

El primer antecedente de la “exégesis” ontológica es sin duda la “traducción” de la Biblia al griego. La expresión hebrea *AHIH ASHR AHIH* ha tenido una asombrosa variedad de lecturas por especialistas antiguos y modernos, que pueden resumirse en las siguientes paráfrasis<sup>22</sup>: a. Yo soy siempre el mismo. b. Yo soy el que estaré presente para ti. c. Yo soy el que hace ser. d. No preguntes Quién soy (porque el hombre no puede saberlo). Casi ningún hebraísta moderno estará de acuerdo en una lectura “ontológica” del texto, si se trata del original<sup>23</sup>. Sin embargo es dable observar tanto en los comentarios talmúdicos como en los exegetas modernos el juego entre trascendencia e inmanencia divinas aplicado a este texto y a su correlativo *tetragrammaton*, o nombre secreto de Dios. En cualquiera de los cuatro caminos de traducción citados o en otros que se pudieran citar, aparece una doble cara de la interpretación: por una parte Dios es indescriptible con nombres humanos, por otra parte Dios obra omnímodamente respecto del mundo<sup>24</sup>.

Cuando se traduce al griego (como a cualquier lengua) hay que decidirse por una de las interpretaciones, privando al original de sus ambivalencias, o proponiendo otras ambivalencias, que ya no serán las mismas. La traducción de los LXX optó por traducir: *egó eimí ho ón* (omega esta última), lo que quiere decir literalmente “yo soy el siente”, lo que implica en griego: introducir un artículo personal y un pronombre personal que el original no tiene; decidirse por el modo indicativo griego y el tiempo presente y un participio presente, que en el original no están decididos. Además, la traducción omite la repetición del original a modo de espejo entre una fórmula relativa (*AHIH - AHIH*) y que tanto daría que hablar a los intérpretes<sup>25</sup>. En este sentido, fórmulas griegas de traducciones posteriores e acercan más al hebreo, al vertir *ésomai hos ésomai*, que significa literalmente “seré quien seré”, pero que tampoco tienen la capacidad de reflejar todas las potencialidades del hebreo, ya que el tiempo futuro del griego limita la connotación de continuidad indefinida del

<sup>22</sup> A más de A. Dubarle, *La signification*, ya citado, véase la presentación del problema en J. Alonso Díaz, *La experiencia*, pp. 3-17.

<sup>23</sup> Véase Dubarle, citado en nota 14.

<sup>24</sup> Véase E. Dhorme, *Le nom*, pp. 5-18, quien subraya la inmanencia del concepto de Dios como presente en el mundo. Subrayan en cambio el sentido de trascendencia el ya citado Dubarle, y G. Lambert, *Que signifie*, pp. 897-915.

<sup>25</sup> Sobre la traducción de los LXX ver E. Starobinski-Sfran, *Exode*, pp. 47-8, y *Signification*, pp. 430-5.

verbo original<sup>26</sup>. Esta segunda traducción mencionada pertenece a la época en que el problema de la interpretación ontológica de *Exodo 3,14* y de la interpretación cristiana de toda la Torah en general eran discutidos, por lo que es probable que los traductores no solamente hayan querido acercarse literalmente al original, sino también cerrar el paso a una interpretación que ya había hecho un gran camino desde al menos dos siglos antes de C.

Una confirmación de la mentalidad judeohelenista en una época apenas posterior a la traducción de los LXX es el primer judío a quien documentos históricos llaman “filósofo” y más precisamente “peripatético”, y que dijo pertenecer a una “escuela” (*airesis*) allá por el 150 a. C. Se trata de Aristóbulo de Alejandría<sup>27</sup>. En los fragmentos que conocemos se desarrolla una interpretación alegórico-filosófica del Pentateuco, y pertenecen a un libro titulado “interpretación de las Sagradas Leyes”, conocido por cristianos alejandrinos. De entre cuatro ejemplos de exégesis filosófica que conocemos a través de los fragmentos llama la atención uno, aunque no se aclare a qué pasaje bíblico pertenece. Se trata del concepto de *stásis*, sustantivación del verbo *hístemi*, y que significa “estar” a diferencia de *eimí* que significa “ser”<sup>28</sup>. La *stásis* sería, en este concepto exegetico, la permanencia o “estancia” absoluta de Dios más allá de todos los cambios de las creaturas. Por otra parte, las mismas criaturas reciben la *stásis* o permanencia de un modo participado, aunque referido a sus esencias o definiciones, porque Dios al crear las especies las hizo inmutables<sup>29</sup>. He aquí una traza peripatética de la exégesis. Pero, como ya se dijo, los fragmentos no nos indican los textos bíblicos

<sup>26</sup> Véase el tratamiento de *Exodo 3,14* en la Hécaplas de Orígenes, editadas por F. Field (Oxford 1875) I 85.

<sup>27</sup> Sobre Aristóbulo, véase la obra fundamental: Walter, N. *Der Thorausleger Aristobulos*, Berlín, 1964, y mi artículo de próxima aparición en: Oriente - Occidente, Buenos Aires, 1982, con el título *Fragmento de Aristóbulo, el primer filósofo del Judaísmo. Introducción, traducción y comentarios*.

<sup>28</sup> El idioma castellano es uno de los pocos idiomas europeos que permiten traducir *eimí - hístemi* con dos verbos diferenciados: “ser” y “estar”. Según E. Elorduy, *El estoicismo*, Madrid, 1972, I pp. 209-10 “se trata de un concepto propio de la cultura mediterránea preindoeuropea, captada por Pitágoras en Italia. El vasco distingue entre ser (=izan) y estar (=egon)”.

<sup>29</sup> Según el testimonio de Eusebio de Cesarea, *praep evang VIII 10*, según mi traducción en el lugar antes citado, líneas 43-49: “Apropiadamente se predica de Dios el “estar” (*stásis*), ya que se entiende en un modo supremo referido a la construcción del mundo. Pues Dios está sobre todas las cosas y todas ellas están debajo, ya que recibieron el “estar”; por eso los hombres entienden que las mismas son inmutables. Por ejemplo, nunca el cielo se convirtió en tierra ni la tierra en cielo...”.

a los que se refiere esta exégesis. Podríamos avanzar mediante conjeturas aceptables, pero hay algo más firme para la reconstrucción de esta historia literaria. Dos siglos después Filón, otro filósofo, judío y alejandrino, desarrolla con amplitud una exégesis semejante del *hístemi*, especialmente de *Exodo* 17,6 en que Dios dice: “Yo estaré parado ante ti en la roca”, y que Filón interpreta modificando y segmentando el texto como si se tratara de la atribución del “estar” propiedad de Dios, y de aquel al que Dios se la participe<sup>30</sup>. Igualmente, Filón atribuye la *stásis* o permanencia a Dios en otros comentarios a Moisés, y en el marco de filosofía de que “a Dios pertenece el ser, a la creación el movimiento”<sup>31</sup>. Este es el marco exegético y filosófico que ha ido preparando la exégesis ontológica del capital pasaje de *Exodo* 3,14, y que pudo haber surgido antes de Filón en la escuela judeo-helenista, pero que es en él donde encontramos los primeros testimonios constatables.

### 5. Filón y el origen de la exégesis ontológica

Como primer paso conviene transcribir, en forma exhaustiva, cada uno de los textos, numerándolos (T-1; T-2; etc.), en los que Filón cita directamente *Exodo* 3,14 o en los que utiliza alguno de sus términos. Cuando fuere necesario, cada transcripción del pasaje será completada por un comentario sobre el *contexto*.

T-1: (*Quod deterius* 160): “Se nos dice con suma exactitud que esta tienda se llama “del testimonio”, para mostrar que la tienda del Que es existe realmente, y no se trata de un mero nombre. En efecto, de las virtudes la de Dios existe con una existencia según el ser verdaderamente (*pros alétheian esti katá to eínai synestósa*) ya que también solamente Dios subsiste en el ser (*ho theós mónos en tói eínai hyphesteken*). Por eso Moisés dice acerca de El lo más que

<sup>30</sup> Véase la exégesis de *Exodo* 17,6 en Filón: *Leg alleg* III 4; *De confusione* 138; *De sacrificiis* 67; *De migratione* 183; *De somniis* II 221.

<sup>31</sup> Véase en Filón, *De somniis* I 241-2; II 222; 237; *Leg alleg* II 99; *De posteritate* 23 y 29; *De gigantibus* 49; *De mutatione* 54. Es probable que Filón no haya sido el primero, entre los judíos alejandrinos, que descubriera la dimensión ontológica del texto griego de *Exodo* 3,14. Así puede deducirse de la expresión de Eusebio, *praep evang* VII 11,12, que atribuye a los “antiguos hebreos” la referencia de este pasaje bíblico a la doctrina sobre la “primera causa” del universo, diferenciándola de la “segunda”, que para Eusebio es el Hijo y para Filón el Logos. Difícilmente la expresión “antiguos hebreos”, en el léxico de Eusebio, pueda ceñirse al solo Filón.

se puede llegar a decir (*anagkaíos*) ‘Yo soy el que Es’, ya que fuera de El los otros no existen según el ser y que solamente le atribuimos el subsistir en apariencia (*dóxei de mónon hyphestámai nomizoménon*)”.

T-2: (*De confusione ling.* 137): “No es concebible que el Ser que está por sobre las potencias (*hyperáno tón dynámenon ón*) (esté determinado espacialmente, sino que podemos concebirlo) solamente según el ser (*katá to eínai mónon*)”. *Contexto*: La exégesis se incorpora a otra en la que se afirma que el “descenso” de Dios y otros movimientos que la Biblia le atribuye son atribuciones en “sentido figurado”, *tropikóteron*, Cf. *ibidem* 134. Esto implica una división de los sentidos que la Biblia determina:

{ sentido figurado = según el movimiento  
} sentido propio = según el ser.

T-3: (*Heres* 170): “El tercer (mandamiento) es el que se refiere al Nombre del Señor, no el que jamás ha venido a la creación, ya que el ser es inefable (*árreton gar to ón*), sino el que se da a las potencias”.

*Contexto*: En la exposición del Decálogo Filón distingue entre los nombres de Dios que podríamos llamar inmanentes, es decir los de sus poderes, entre los que se cuenta “*theós*”, y otros, quedando un nombre propio más allá de la pronunciación, el que se refiere al Ser.

T-4: (*De mutatione nominum* 10-11): “¿Y qué tiene de admirable el hecho de que el Que Es no pueda ser aprehendido por el hombre, si ni siquiera la inteligencia que hay en cada uno de nosotros nos es conocible? ¿Quién, pues, conoce la naturaleza del alma, cuyo misterio ha suscitado infinitas controversias entre los sofistas, los que presentan opiniones divergentes o aun total y genéricamente opuestas. (11) De esto síguese que ni siquiera un nombre es posible asignarle propiamente al Que de verdad Es. ¿No ves acaso que, cuando el profeta desea conocer qué habrá de responder a los que le pregunten acerca de su nombre, El dice: “Yo soy el Que Es”, lo que es como decir: “mi naturaleza es el ser, no el ser expresado” (*íson tói eínai péphyka, ou légesthai*)”.

T-5: (*De somniis* 230-232): “Así en otro pasaje (*Exodo* 6,3) al inquirir si existe algún nombre aplicable al Que Es, claramente reconoció que no hay ninguno apropiado para El, y que cualquiera que se Le aplique será por licencia de len-

guaje; porque la naturaleza del Que Es no es expresable, solamente es. (231) Entre otros testimonios está la divina respuesta a Moisés cuando éste pregunta si El tiene un nombre, respuesta formulada así: '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 (*hyparxis*)".

T-6: (*De Abrahamo* 121-122): "Más bien, como podría decir alguien colocándose cerca de la verdad, lo que sucede es que el Padre del universo, aquel a quien las sagradas letras designan con el nombre propio de 'El Que Es' (*kyrioi onómati kaleítai ho ón*), ocupa el lugar central, mientras a uno y otro lado de El se encuentran las potencias de mayor jerarquía y más próximas al Que Es, vale decir, la creadora y la real. La creadora recibe el título de 'Dios', por cuanto ella ha establecido (de *theinai*) y ordenado el universo; la soberana, el de 'Señor', pues es la ley que el Hacedor gobierne y controle lo que él ha hecho. (122) Escoltado, pues, el Ser central por una y otra potencia presenta al entendimiento dotado de visión unas veces el aspecto de uno solo, otras el de tres; de *uno* cuando la inteligencia se halla purificada en sumo grado y, dejando atrás no solo la restante multiplicidad de los números, sino también el dos, que es vecino a la unidad, se lanza presurosa hacia la forma sin mezcla, sin vínculos y que, bastándose a sí misma, no ha menester de otra cosa alguna en absoluto; de tres, cuando, no iniciada aún en los más altos misterios, participa todavía de los ritos menores y no es capaz de aprehender al Que Es sólo en Sí mismo, aparte de cualquier otro, pudiendo sólo hacerlo a través de sus actos, ya como creador, ya como gobernante".

T-7: (*De vita Mosis* I 75) "Dios respondióle: En primer lugar díles que Yo soy el Que Es, a fin de que, comprendiendo la diferencia entre el ser y el no ser (*diphorán óntos te kai me óntos*), aprendan además que ningún nombre se puede aplicar a Mí con propiedad (*hos oudén ónoma to parápan ep'emoú kyriologeítai*), al Que solamente le conviene el ser (*ói mónoi prósesti to einai*)".

*Contexto*: Esta exégesis se refiere a un extenso comentario de Filón sobre la escena de la "zarza ardiente". Implícitamente se distinguen dos niveles de concepciones sobre Dios: una inaccesible al lenguaje y suprema; del Dios en cuanto "existente" más allá de toda categoría, y otras denominaciones de Dios en cuanto inmanente o actuante en el espacio

y tiempo, de las que se pueden recabar "nombres" humanos. Así se infiere del siguiente pasaje del mismo libro, *De vita Mosis* I 76: "Y si a causa de su natural flaqueza ellos Me buscaren una denominación, díles no solamente que soy 'Theós', sino también que soy el Dios de los tres hombres cuyos nombres expresan la respectiva virtud, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob; los cuales hombres son modelados respectivamente de la ciencia adquirida mediante la enseñanza, de la ciencia como don natural, y de la ciencia fruto de la ejercitación...". Vale decir, a los patriarcas Dios les fue revelando diversos grados del conocimiento de Sí a través de la ciencia de lo creado, a Moisés en cambio le reveló la máxima verdad: la "diferencia" entre el ser y el no ser, porque Dios es verdaderamente el Siente, más allá del lenguaje. Se vislumbra aquí una oposición que habría de hacer hablar a los modernos: el Dios de los filósofos (del ser) y el Dios de los Patriarcas (de la historia).

## 6. Dos aspectos de la exégesis ontológica

En los textos que se acaban de transcribir<sup>32</sup>, aparece una exégesis teológico-filosófica con dos aspectos antinómicos aunque complementarios:

a. *Negativamente*: Dios no tiene nombre (Véase T-4 in m.; in f.; T-5 in p.; T-7).

b. *Positivamente*: Solamente hay un nombre *propio* de Dios: "Existente" (T-1 in f.; T-2; T-6; T-7 in f.).

c. Para resolver esta fecunda antinomia debemos considerar la diferencia reiterada por Filón entre ser y ser nombrado según alguna categoría, la que necesariamente pertenece al mundo de lo creado o de la mutación. Los comentaristas o estudiosos de Filón han subrayado generalmente la doctrina negativa, de que Dios es inaccesible, inefable, impronunciable, etc.<sup>33</sup>. Esther Starobinski-Safran e un buen estudio sobre *Exodo* 3,14 en Filón<sup>34</sup>, uno de los pocos que existen hasta ahora, expone acentuadamente

<sup>32</sup> Y que se refieren únicamente a la exégesis de *Exodo* 3,14, sin contar otros pasajes bíblicos que sugieren a Filón una exégesis ontológica, como *Deuteronomio* 32,39, *Génesis* 2,18, etc.

<sup>33</sup> Así Wolfson, *Philo*, Cambridge-Massachusetts, 1962 II, pp. 110-126, y antes E. Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1950, pp. 68-82.

<sup>34</sup> Véase el citado *Exodo*, de 1978, y otro estudio anterior también citado, *Signification*, de 1973.

la afirmación de que no hay “nombre propio” para Dios, pero olvida citar *De Abrahamo* 121 (Véase T-6 in p.) donde Filón dice expresamente que hay un “nombre propio” para Dios, como así mismo olvida muchos otros textos en donde se recaba una exégesis positiva de Dios como “Ser”.

La tradición hebrea en la que se encuentra Filón tiende a dejar en silencio el “Nombre”. Los griegos, por su parte, habían desarrollado el concepto de incomprendibilidad de Dios para las fuerzas de la inteligencia mortal<sup>35</sup>. Filón, relacionando ambas tradiciones, o mejor, viviendo ya culturalmente la fusión de ambas, pone la incomprendibilidad de Dios no sólo como un límite que la imperfección humana podría encontrar, sino como un umbral desde el cual se puede captar lo propio de Dios: el Existir.

La “teología negativa” de Filón no es unidireccional sino más bien antinómica. Dios no tiene otro Nombre, fuera de “El Siente”. Para comprender esta antinomia es conveniente aportar razones del mismo Filón basadas en la naturaleza del lenguaje. Todo conocimiento de los seres creados se apoya en la distinción de los contrarios, pero éstos no pueden ser atribuidos a Dios porque El es su creador y fundamento<sup>36</sup>. Todos los seres creados pertenecen a “géneros” (ya que son “generados”), pero Dios está por encima de todo género<sup>37</sup>. El lenguaje mismo, por otra parte, es relacionador (Véase *De ebriet* 186-7) y Dios no puede ser el término de una relación; Dios no necesita lenguaje, nombres, porque absolutamente *es* (*De Abrah* 51). Dios está más allá de la mente humana, *porque* está más allá de todo lenguaje<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Para este tema, véase el libro de E. Norden, *Agnostos theós*, Leipzig, 1929, y las observaciones de Wolfson, o.c. II 115-119, que menciona antecedentes de dos vertientes, la griega y la judía.

<sup>36</sup> Véase *De opificio* 33-4 (Dios trabaja en la creación de los contrarios); los contrarios son los “poderes” de Dios, según *De spec leg* I 47; las formas ejemplares se ponen en relación con los ángeles de Dios, según *De Cherub* 49; Dios es el soberano “conductor” de todas las oposiciones, según *De somniis* I 154; Dios determina la “unidad”, *Leg alleg* II 3, y crea la “igualdad”, *De spec leg* I 265. Véase además *Leg alleg* I 19; *De opificio* 8; *De Cherub* 67; *Deus* 55 y otros. También puede verse mi artículo *Filón de Alejandría y el actual problema semiótico* en Revista de filosofía latinoamericana, S. Antonio de Padua, 1977, pp. 181-199.

<sup>37</sup> Así en *Leg alleg* II 13, al decir que lo primero que Dios crea son los “géneros”. Ver también *Quod deterius* 118, donde la expresión más genérica, “algo”, es atribuida al Logos, que está después de Dios. Sin embargo, *Leg alleg* II 86 llama a Dios *tó genikótaton*, superlativo que probablemente deba entenderse como referido a la existencia (*hypárchein*) y no a la idea.

<sup>38</sup> La razón es la siguiente: “Dios, como increado que es, y autor de la creación de los otros seres, no necesita de las propiedades de ninguno de los que le deben el ser”, *Deus* 56.

Entre los antecedentes platónicos para explicar la doctrina filoniana se ha mencionado frecuentemente a Platón, el cual piensa que lo permanente es lo ideal, como “lo verdaderamente existente”, con expresiones como *tá ónta óntos*, *tó ón aei*, etc.<sup>39</sup>. Pero esta concepción platónica es radicalmente diversa de la de Filón. Para éste, lo ideal no es lo permanente sino el primer producto de la obra de Dios, siendo Dios el “verdadero ser” antes de todo lo ideal. Si usa lenguaje platónico no lo hace en el mismo sentido, de ninguna manera. Por ejemplo, llega a decir algo tan poco platónico como que Dios no es según la Idea, es *aneídos* (*Congressu* 61), es decir, incomprendible no sólo en relación al hombre, sino más allá “de toda idea” (*katá pásas idéas akataléptou theou*) como se expresa en *De somniis* I 67. Se comprende así la atribución a Dios del término *ápoios* que significa “sin cualidad” o sin determinación categorial alguna<sup>40</sup>. Por ello Dios es esencialmente “sin-nombre” (*akatanómatos*, *De Somniis* I 67); Dios es anterior a toda representación lingüística, anterior a toda demostración<sup>41</sup>; como ya se ha visto, El es la causa de los contrarios, siendo éstos sus creaturas (*De gigant* 41-2). Dios es fundamentalmente “no-decible”, *árétos*<sup>42</sup>, porque lo que cae bajo el lenguaje cae bajo el dominio del nombrador. Filón desconfía incluso de expresiones filosóficas como “uno”, “bien”, “mónada”, “principio”, etc., que si bien pueden señalar la excelstitud relativa de Dios a partir de lo creado, establecen sin embargo una proporción entre los términos, poniendo así en la oscuridad otro principio más importante: la incomprendible separación entre Dios y los seres creados<sup>43</sup>. Al definir Filón que el Dios Siente está más allá del “Uno”, del “Bien” y de la “Mónada” está marcando polémicamente su doctrina frente a otros contemporáneos que es fácil identificar: medioplatónicos, académicos, neopitagóricos.

El momento positivo de la exégesis de *Exodo* 3,14 está íntimamente relacionado con el negativo. Dios, con su respuesta sinaítica, según Filón, estaría marcando el límite del lenguaje:

<sup>39</sup> Textos aducidos por E. Starobinski-Safran, *Exode* 48. Se trata en especial de *Fedro* 247 e y *Timeo* 27 d y siguientes.

<sup>40</sup> Véase el estudio de Wolfson, O.C. II 101-110. Cfr. *De posterit* 14.

<sup>41</sup> Véase *De sacrificiis* 67; *De confusione* 138 y *De Abrah* 183.

<sup>42</sup> Véase *De mutatione* 14-16; *Heres* 170; *De somniis* 67.

<sup>43</sup> Como se ha visto ya en los textos citados o mencionados, Filón elabora filosóficamente la distinción entre Dios y creación por medio del concepto de hacedor y su obra. El hacedor no tiene las “determinaciones” de su obra. El lenguaje comienza a partir de una acción creadora “por la palabra”.

“mi naturaleza es ser, no ser nombrado”<sup>44</sup>. En el lenguaje se afirma que no hay lenguaje para Dios. Allí se *dice* la diferencia entre *decir* y *ser*. Este “Ser” “dicho” más allá del decir, última posibilidad, es lo propio de Dios. La antinomia palpita en textos como: *De posteritate* 15: “Cuando un alma amante de Dios indaga en qué consiste la esencia (*ousía*) del Que Es, emprende una investigación sobre algo que carece de forma y es invisible; y de esta búsqueda resúltale el mayor de los bienes, consistente en comprender que es incomprendible el que de verdad Es, Dios, para todo ser creado, y ver precisamente que es invisible”. A este Ser, si no por clasificación del lenguaje, es posible acceder por la purificación creatural<sup>45</sup>. Así los hombres purificados o “los amigos del alma”, “no comparan al Ser con ninguna de las ideas de lo creado”<sup>46</sup>. En este pasaje se consuma la ruptura con todo platonismo clásico al establecer la siguiente contraposición:

SER — SE REFIERE A — DIOS  
IDEA — SE REFIERE A — CREATURAS.

El mismo pasaje abunda con dos formulaciones confirmatorias: ellos —los amigos del alma— “le atribuyen (a Dios) la subsistencia sin más categorización”; y “discurren solamente con la representación según el ser y no le atribuyen forma alguna”<sup>47</sup>. Las contraposiciones son coincidentes:

|                      |                          |
|----------------------|--------------------------|
| De parte de Dios:    | De parte de la creación: |
| <i>to ón</i>         | — — — <i>idéa</i>        |
| <i>hyparxis</i>      | — — — <i>charaktér</i>   |
| <i>katá to éinai</i> | — — — <i>morphé</i>      |

La razón de esta diferencia se apunta en *Deus* 56: “Dios, siendo increado y actor de lo creado, no necesita de ninguna de las propiedades que corresponden a los que han recibido el ser”. Otra vez es determinante la oposición (estoica) entre las dos causas, la activa y la pasiva.

Urgiendo la transformación alejandrina del platonismo, recogiendo variadas tradiciones de la filosofía y sin llegar todavía a un lenguaje estable y definitivo, Filón propone una idea nueva en la historia de la filosofía, impulsado por concepciones tradicionalmente judías. El principio supremo no es la idea, ni la

<sup>44</sup> Véase la transcripción de textos: T-4 y T-7. Además, recuérdese *De mutatione* 11 y *De Posteritate* 15.

<sup>45</sup> Véase *De Congressu* 61; *Deus* 55; *De somniis* I 231.

<sup>46</sup> Dice otra parte del ya citado *Deus* 55: *oudemíai ton gegonóton idéa parabállousi to ón*.

<sup>47</sup> Dice de Dios en *Deus* 55: *áneu charaktéros, katá to éinai*, y de la creación: lo opuesto.

Forma como acto puro, ni pertenece a categoría alguna del lenguaje, a no ser en ese lugar en el que el lenguaje encuentra su límite: la pura afirmación de existencia. Tampoco Filón se deja confundir con otra de las transformaciones alejandrinas del platonismo: la filosofía neoplatónica de Uno, porque al fin y al cabo la concepción de este Uno se logra por una purificación “categorial” al estilo platónico.

Negar el nombre para Dios y afirmar que “Ser” es su nombre propio, no es contradicción, sino la cúspide del pensar anti-nómico, y la fundación de lo que se puede llamar filosofía existencial. Atribuyendo esto a las Escrituras (Cf. *De Abrah* 121) se identifican, en el centro del pensar filoniano, su exégesis y su ontología.

## 7. Consideraciones histórico-doctrinales

Desde el limitado análisis hecho es posible alargar la mirada hacia una historia más amplia, es decir, hacia la historia de las relaciones entre dos conceptos: principio y ser.

El punto de partida podría ser Parménides quien se ciñe a “el ser es”. El verbo se identifica con el sujeto, relegando todo otro atributo al campo del “no-ser”. Este problema es puesto nuevamente con penetración precisamente en el *Parménides* de Platón. Allí se pone la cuestión de lo Uno y lo múltiple, pero estableciendo el juego dialéctico desde la idea de unidad y desde la idea de multiplicidad; cada una de las *ideas* juega sus cartas entre afirmaciones y negaciones; y aunque la estructura del Diálogo sea “hipotética”, se deja sentada la solución platónica: las formas (las “ideas”) permiten incorporar lo múltiple al Uno por participación<sup>48</sup>.

La riqueza dialógica del platonismo deja varios caminos abiertos. Uno es el aristotélico, que es el primer camino afirmativo: el Uno es concebido como acto de ser sí mismo en cuanto conocerse a sí mismo. Se trata de la identidad de Bien, Idea y Ser. Pero deja fuera de su círculo lo otro, la materia, como principio de la multiplicidad, sin negarlo ni afirmarlo desde lo Uno. Otro camino es el negativo, propio del neoplatonismo, que se inspira precisamente en el *Parménides*. Por un camino de abstracción o separación, el Uno se queda sin Idea y sin Ser, para extirpar de sí toda dualidad y fundarse entonces como lo

<sup>48</sup> *Parménides* 146 b y el desarrollo posterior de la discusión.

idéntico antes de toda atribución. A este Uno le cabe solamente la idea de Bien, en cuanto deja la dualidad para el que lo busca, pero no la tiene en sí mismo, aunque pueda después comunicarse como lo bueno<sup>49</sup>. De este fondo negativo emergen por sobreabundancia (*hyperousía*) el Ser y la Idea, que son propias del segundo principio, el Nous, o-Intelecto. Más allá aparece el Alma como mediación y cierra el círculo la materia, como la sombra que acompaña el proceso de participación. Queda claramente señalado y asentado, en el neoplatonismo clásico, un principio característico: el Bien es antes y más que el Ser<sup>50</sup>.

En esta sumaria historia se anota ahora una novedad. Filón afirma que el Ser es anterior al Bien, y que es anterior al Uno<sup>51</sup>. Esta afirmación no puede explicarse exclusivamente en el seno del platonismo, sino que tiene ubicación en la zona de confluencia de éste con el Pórtico y el Peripato, y principalmente en la zona de las escuelas filosóficas judías de Alejandría<sup>52</sup>. La dialectización estoica de las dos causas, la activa y la pasiva<sup>53</sup>, unida a la concepción de Causa como plenitud del acto por el que Dios es necesariamente sin otra causa, al mismo tiempo que es la Causa

<sup>49</sup> Véase Proclo, *Elem theol* propos 8; Plotino, *Ennead* VI 7 15-32; y las fuentes platónicas: *Parménides* 137 c -142 a; *Filebo* 20 d, *República* 509 b y la coincidencia aristotélica en *Eth Nic* 1094 a 1.

<sup>50</sup> Véase Proclo, *Elem theol* propos 8 "Todo lo que participa del bien se subordina al primer bien, que no es otra cosa que bien". En la demostración de esta proposición, al estilo spinoziano (aunque más correcto sería decir que Spinoza es procleano) agrega: *hoti to prótos agathón epekeiná estí tón ónton*, declarando que no es lo mismo *ón kai tagathón*. La misma idea la encontramos desarrollada en Plotino dos siglos antes.

<sup>51</sup> A pesar de que el lenguaje platónico corre por las páginas filonianas, dando por supuesto que el Bien y la Unidad pertenecen a Dios, llama la atención el hecho de que Filón diga varias veces que su Dios está más allá del Bien y la Unidad, cf. *De proemiis* 40 y *De vita contempl* 2. Filón admitía hasta cierto punto el lenguaje platónico, pero marcaba la distancia de él, como sucede claramente en *Leg alleg* II 3: "Dios pertenece al orden de lo determinado por lo uno y la unidad; o más bien el único Dios es quien determina a la unidad...". En esta corrección que Filón se hace a sí mismo podemos observar el punto exacto en que, permaneciendo en el platonismo se aleja de él. El concepto que le permite realizar este desplazamiento es nuevamente el de la actividad: Dios no es determinado (pasivo) por ninguna categoría, sino que las determina (es activo).

<sup>52</sup> Clemente, *Stromata* I 22 dice: "Que su filosofía (del pueblo judío) sea anterior a la griega lo prueban los abundantes argumentos aducidos por Filón, el pitagórico, sin contar a Aristóbulo el peripatético y a muchos otros"; lo que implica diferenciaciones de enfoque dentro de la misma escuela alejandrina. Aunque lo de "peripatético" y lo de "pitagórico" debe ser relativizado dentro de la tendencia ecléctica de la época, y en vista de la novedad propia de la perspectiva y judeohelenista.

<sup>53</sup> Recuérdese lo dicho en nota 1.

de todo lo demás, única y necesariamente<sup>54</sup>, nos lleva a un pensar que incluye las siguientes afirmaciones:

a) Definición de Dios por el Existir sin causa, lo que es decir, antes de toda "razón", antes de toda Idea<sup>55</sup>.

b) Definición de Dios por el obrar puro, antes de toda determinación, y fuente de toda determinación<sup>56</sup>.

c) Consecuentemente, la subordinación de toda idea o categoría a la acción de Dios, como primera parte o cara noética de todo lo hecho por Dios; las ideas ya no son solamente modelos sino también "concepciones", es decir, generadas<sup>57</sup>.

d) La intervención decisiva del concepto de Voluntad, como punto de partida no dialectizable en el juego de las ideas (uno - múltiple) y no racionalizable desde la idea de Bien como su razón u objeto<sup>58</sup>.

e) La intervención decisiva del concepto de gracia, por el que se concibe el ente participado como acto de donación<sup>54</sup>, lo que implica ausencia de relación necesaria entre la existencia de la Causa y la existencia (y la esencia!) de los causados<sup>60</sup>.

## 8. Conclusiones

Queda pues expuesta la importancia de Filón en lo que se puede llamar historia de la interpretación ontológica de *Exodo* 3,14, y en la historia de lo que algunos llaman "onto-teología". También debe considerarse con mayor atención la novedad filoniana en la historia del "platonismo", si es que se quiere ceñir la historia de la metafísica a esta palabra. Aunque Filón no haya construido un sistema brillante ni haya establecido un lé-

<sup>54</sup> La Causa tiene el Existir por Sí: según *Heres* 188, Dios es su propia firmeza, sustento de todo lo demás, según *De somniis* I 158 y 241. Véase también *Leg alleg* III, 38 y 205.

<sup>55</sup> Véase lo dicho en notas anteriores 36, 37 y 38.

<sup>56</sup> Recuérdese el pasaje ya mencionado, *De Cherub* 77, especialmente donde dice: "Ciertamente, el hacer es lo propio de Dios y no es lícito atribuírselo a la creatura; lo propio del ser creado es la pasividad". Véase la anterior nota 47.

<sup>57</sup> Véase la anterior nota 36.

<sup>58</sup> Véase *Deus* 47, donde se afirma que la libertad de toda necesidad es la posesión "más digna de Dios", y que en cierta manera ha sido comunicada al hombre. Ver nota siguiente.

<sup>59</sup> *pánta cháris*: *De Cher* 44; 84; 123; *De Posteritate* 80; 139, *Heres* 103. Véase además *Leg alleg* II 93, III 78, *De sacrificiis* 97, *Deus* 107, *De mutatione* 145, *De agricultura* 53.

<sup>60</sup> Esta es la *diaphorá* entre el "ser y el no ser" de *Mosis* I 74, anteriormente transcrita como T-7.

xico preciso en su abigarrado discurrir exegetico-filosofico, su posición adquiere una originalidad inconfundible entre los sistemas filosoficos de la antigüedad y constituye un preanuncio de lo que habría de venir en los siguientes pasos de la historia filosofica de la humanidad.

Como Parménides, Filón identifica el acto de ser con el único (verdadero) sujeto, pero no excluye lo múltiple sino que lo incluye como posible resultado de la actividad del Ser. Como Platón, distingue el mundo noético del mundo sensible, pero a diferencia del griego considera estos dos mundos como dos caras de lo producido por el Ser. Si en Platón el Demiurgo media entre Ideas y multiplicidad, en Filón las Ideas (atadas al Logos) median entre el Demiurgo y la multiplicidad. Como Aristóteles, considera que el acto de ser se identifica con Dios y que el nombre de ese Dios puede ser Nous, pero se aparta de Aristóteles al considerar la *nóesis* de ese Nous como la causa productora de todo lo múltiple. Filón invierte la relación aristotélica entre Dios y el mundo: los une desde Dios y los separa desde el mundo. Los une por la idea de creación, y los separa por la idea de gratuitidad, que establece la *diaphorá* entre el Ser y el no-ser; y relaciona la trascendencia con la Voluntad del Nous. Como los estoicos, Filón se sitúa primeramente en la oposición "activo-pasivo" para entender la relación Dios-Mundo (es decir, da privilegio al verbo. Pero a diferencia de los estoicos, rompe el monismo de causa-efecto considerando a la Causa como Sujeto anterior y trascendente respecto de sus efectos. Por otra parte, incorpora todo el discurrir platónico en la descripción de este efecto: primero hizo Dios el mundo Ideal (= Génesis 1) y por medio del mundo ideal produjo el *aisthetikós* (= Génesis 2). Como los neoplatónicos y antes que ellos, y en parentesco con neopitagóricos que también habrían de influir en el neoplatonismo, Filón considera la producción del mundo como la actuación sucesiva de hipóstasis divinas. Filón no perfecciona su sistema ni es siempre constante en el uso de sus términos, pero de todos modos deja claro un orden que no admite contradicciones: el primer orden está ocupado por el Dios trascendente e inenunciable, al que sin embargo corresponden los siguientes conceptos por eminencia y exclusividad: Ser, Causa, Nous. Al segundo orden corresponden figuras como Sofía, y particularmente Logos. Ellos son respectivamente el "seno" y la "primera concepción" del Nous, o de la Causa, o del Ser. Aquí radica la diferencia con los neoplatónicos, para quienes estas tres determinaciones son propias del segundo nivel, no del primero.

Con el riesgo de esquematizar por demás, puede señalarse

en estas conclusiones que Filón toma distancia de Platón en dirección estoica (primacía del obrar sobre la idea), y toma distancia de la Estoa en dirección platónica (trascendencia de la causa sobre el efecto). Que Filón toma distancia de Aristóteles en dirección potagórica (lo primero se mueve hacia lo segundo), y toma distancia de los Neopitagóricos en dirección aristotélica (la primero es Nous o acto noético, sin que esto implique la imperfección de la *diáda*). Que Filón toma distancia de Parménides en dirección neoplatónica (el Uno se manifiesta en lo otro), y toma distancia del Neoplatonismo en dirección parmenídea (el Uno es el Ser). Todos estos desplazamientos obedecen en gran medida al impulso dado por las ideas bíblicas, mediadas ya en cierta manera por su traducción al griego. Y en el centro de estas ideas debe colocarse la interpretación de la expresión "Yo soy el Existente" como la última posibilidad en el lenguaje humano de señalar el Nombre de Dios, de aquel Dios que es el Sujeto operante en el mundo.

Habiendo llegado aquí al final de la presente disertación puede darse todavía un vistazo a los problemas que quedan pendientes, según lo expuesto al inicio de la misma. No es factible escribir la historia de lo que algunos llaman "métaphysique de l'Exode" sin comenzar por Filón. No se debe olvidar la influencia directa de Filón sobre Orígenes; ni es factible, sin estudiar a Filón, terminar de describir el contexto histórico de las disputas cristianas sobre la Trinidad y de la filosofía agustiniana cuando afirma "Deus est Esse". Al escribir la historia de la filosofía en la época helenística debe estar presente Filón como iniciador de un camino, que si bien no estaba todavía claramente definido, había tomado ya una dirección que habría de ser la dirección de grandes sistemas filosoficos de épocas posteriores.

#### BIBLIOGRAFIA

- Alonso Díaz, J., *La experiencia religiosa del Exodo y su teologización en la "revelación" del nombre de Yahvé*. Sal Terrae 57 (1969), pp. 3-17.
- Brehier, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 3 1950.
- Breton, S., *Áme spinoziste, Áme néoplatonicienne*. Revue Philosophique de Louvain 71 (1973), pp. 210-223.
- Clavell, L., *Il nome metafisico di Dio*. Divus Thomas 78 (1975), pp. 69-85.
- Dhorme, E., *Le nom de Dieu d'Israel*. Revue d'Histoire de Religions 141 (1952), pp. 5-18.
- Dubarle, A. M., *La signification du nom de Jahweh*. Revue des Sciences Philosophique et Théologique 35 (1951), pp. 3-21.

- Genuyt, F. M., *Vérité de l'Être et affirmation de Dieu. Essai sur la philosophie de Saint Thomas* (Paris 1974).
- Gerhardt, W., *The Hebrew/Israelite Weather-Deity*. Numen 13 (1966), pp. 128-43.
- Gilson, E., Obras citadas y comentadas en notas 9, 10, 11 y 16.
- Harl, Marguerite, *Citations et commentaires d'Exode 3,14 chez les Pères Grecs des quatre premiers siècles = Dieu et l'Être* (Paris 1978), pp. 87-108.  
Introduction = Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 15, Paris 1966.
- Hadot, P., *Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. A propos des théories d'E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode = Dieu et l'Être*, Paris, 1978, pp. 57-63.  
— *Porphyre et Victorinus I-II*, Paris, 1968.
- Heinisch, P., *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Münster, 1908.
- Hermann, S., *Der alttestamentliche Gottesname*. Evangelische Theologie 26 (1966), pp. 281-93.
- Jonas, H., *Heidegger and Theology*. Review of Metaphysics 18 (1964), pp. 207-233.
- Karl, A., *Exodusmetaphysik und metaphysische Erfahrung = Thomas von Aquin, Interpretation und Rezeption*, hrg. W. P. Eckert, Mainz, 1974, pp. 80-95.
- Keating, J., *The Christian God of Philosophy*. Harvard Theological Review 58 (1965), pp. 417-26.
- Kinyongo, J., *Origine et signification du nom divin Yahve à la lumière de récents travaux et de traditions sémito-bibliques = Bonner Biblische Beiträge 35*, (Dissertatio - Gregoriana) Bonn, 1970.
- Lambert, G., *Que signifie le nom divin IHVH?* Nouvelle Revue Théologique 74 (1952), pp. 897-915.
- Levinas, E., *Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudique = L'Analyse del linguaggio teologico: il nome di Dio*. Atti del Convegno promosso da E. Castelli, Roma, 1969, pp. 155-168.
- Lewy, H., *Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen, 1929.
- Luna, I. R., *El texto del Exodo 3,14 en Santo Tomás*. Revista Bíblica 31 (1969), pp. 78-81.
- Maas, W., *Unveränderlichkeit Gottes*, Paderborn - München, 1974.
- Mondin, B., *L'universo filosofico di Filone Alessandrino*, Scuola Cattolica 96 (1968), pp. 371-94.
- Mowinkel, S., *The Name of the God of Moses*. The Hebrew Union College Annual 32 (1961), pp. 212-33.
- Murray, J. C., *El problema de Dios. La imagen teológico-histórica del Dios bíblico como problema del Nombre*, Madrid, 1967.
- Murtonen, A., *A philological and Literary Treatise on the Old Testament Divine Names EL, ELOH, ELOHIM, IHVH*, Helsinki, 1952.
- Noce, C., *Il nome di Dio: Origine e l'interpretazione dell'Esodo 3,14*, Divinitas 21 (1977), pp. 23-50.  
— *L'Esodo 3,14 nell'interpretazione dei Padri Latini*. Roma (1971).
- Nautin, P., *"Je suis celui qui est" (Exode 3,14) dans la théologie d'Origène = Dieu et l'Être*, Paris, 1978, pp. 109-119.
- Norden, E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Leipzig, 2 1929.
- Oliva, M., *Revelación del nombre de Yahweh en la "Historia Sacerdotal"*. Exodo 6,2-8. Biblica 52 (1971), pp. 1-19.

- Ogiermann, H., *Causa prima. Metaphysische Gottesidee und Kausaldenken*. Theologie und Philosophie 42 (1967), pp. 161-186.
- Pohlzen, M., *Philo von Alexandria = Kleine Schriften I* (Hildesheim 1965) 305-383.
- Siegfried, C., *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments* Jena, 1875; Aalen, 1970.
- Schindele, S., *Aseität Gottes, essentia und existentia im Neuplatonismus*. Philosophisches Jahrbuch 22 (1909), pp. 1-19; 159-170.
- Stein, E., *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, Giessen, 1929.
- Starobinski-Safran, Esther, *Exode 3,14 dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie = Dieu et l'Être*, Paris, 1978, pp. 47-55.  
— *Signification des noms divins - d'après Exode 3 - dans la tradition rabbinique et chez Philon d'Alexandrie*. Revue de Théologie et Philosophie 106 (1973), pp. 426-35.
- Theiler, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin 1930).  
— *Philo von Alexandria und der Beginn des keizerzeitlichen Platonismus = Parusia*. Festgabe J. Hirschberger, Frankfurt, 1975, pp. 199-218.
- Verbeke, G., *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme à Saint Augustin*, Louvain, 1945.
- Voelker, W., *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig, 1938.
- de Vogel, C., *"Ego sum qui sum" et sa signification pour une philosophie chrétienne*. Revue des Sciences Religieuses 35 (1961), pp. 337-355.
- Windisch, H., *Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum*, Leipzig, 1909.
- Wolfson, H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy. In Judaism Christianity and Islam = Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza II*, 2 vol., Cambridge-Mass., 3 1962.
- Ziles, U., *A "Teologia sem Deus" e o Deus da Biblia*. Vozes 61 (1967), pp. 771-86.
- Zimmerli, A., *Ich bin Jahwe = Geschichte und Altes Testament*, Tübingen, 1953.
- Zum Brunn, E., *La philosophie chrétienne et l'exégèse d'Exode 3,14 selon E. Gilson*. Revue de Théologie et Philosophie 102 (1969), pp. 94-105.  
— *L'exégèse augustinienne de "Ego sum qui sum" et la "métaphysique de l'Exode" = Dieu et l'Être*, Paris, 1978, pp. 141-64.