

¿Fue Maimónides “el Aristóteles judío”?

Resumen: Es un hecho muy conocido la recepción de las teorías filosóficas griegas y la consiguiente influencia ejercida por ellas entre los pensadores judíos, árabes y cristianos tardo-antiguos y medievales. Para muchos estudiosos esto habría dado por resultado una creativa “síntesis de razón y fe”; para otros, en cambio, habría significado una alteración del sentido original propio de la fe judía y la cristiana. No obstante, más raramente se hace referencia al proceso de “judaización” experimentado por el pensamiento griego en su contacto con el horizonte de pensamiento de la fe revelada. Con todo, sin una adecuada ponderación de este complejo proceso en su conjunto no es posible calificar con justicia la originalidad de los pensadores de la Patrística y el Medioevo. A propósito de este espinoso problema, en esta ocasión tomaremos como referencia a Maimónides, teólogo medieval llamado por Menéndez y Pelayo “el Aristóteles judío”. Intentaremos analizar si la doctrina del Estagirita provocó una deformación del pensamiento judío que el cordobés intentaba manifestar o si en sus escritos el aristotelismo resultó revisado bajo una nueva luz nacida de la fe revelada.

Palabras clave: Filosofía griega, pensamiento medieval, helenización, judaización.

Abstract: It is a well-known fact the reception of Greek philosophical theories and the subsequent influence of these doctrines among the Jewish, Arabian and late antiquity and medieval Christian thinkers. To many scholars this “Hellenization” would have resulted in a creative “synthesis of reason and faith”, to others, however, would have meant an alteration of the original meaning of the Jewish and Christian faith. Nevertheless, more rarely it is made reference to the process of “Judaization” experienced by the Greek thought in its contact with the field of thought of the revealed faith. However, without an adequate consideration of this complex process as a whole it is not possible to describe the originality of the thinkers of the Patristic and Medieval Age properly. About this thorny issue this time we will refer to Maimonides, medieval theologian called “the Jewish Aristotle” by Menendez y Pelayo. We will attempt to analyze whether the Aristotle’s doctrine caused a deformation of the Jewish thought that the Cordovan thinker tried to express, or in his writings the Aristotelianism was revised in a new light born of the revealed faith.

Keywords: Greek philosophy, Medieval thought, Hellenization, Judaization.

1. ¿Helenización o judaización del pensamiento?

Harto conocido es el hecho de la recepción de las doctrinas griegas entre los pensadores del período patrístico y medieval, así como la influencia que tales doctrinas filosóficas paganas habrían tenido en la obra de estos

pensadores en la medida en que ellos adoptaron las nociones filosóficas pergeñadas por los griegos en sus desarrollos especulativos. Por tal motivo, reiteradamente se ha hablado de una “helenización” del pensamiento judeo-cristiano haciendo alusión al influjo de las teorías filosóficas griegas y la consiguiente impronta dejada por ellas en los pensadores judíos, árabes y cristianos tardo-antiguos y medievales. Para muchos estudiosos esto habría dado por resultado una creativa “síntesis de razón y fe”; para otros, en cambio, habría significado una alteración del sentido original propio de la fe judía y la cristiana.

Al respecto, Maimónides, el gran teólogo judío del siglo XII, no habría constituido una excepción respecto de su conocimiento de la filosofía griega, de modo tal que Menéndez y Pelayo lo ha llamado “el Aristóteles judío”. Sin embargo, tal denominación, en apariencia justificada e inocua, podría ser el origen de una grave confusión al ocultar la profunda transformación que experimentaron las nociones tomadas por Maimónides del Estagirita. Más aún, podría ser éste un caso paradigmático que debería conducirnos a una mayor cautela ante estereotipos largamente arraigados en los manuales de historia de la filosofía tales como el equívoco “aristotelismo tomista” y otros semejantes en referencia a la adopción de conceptos filosóficos griegos por parte de los Padres de la Iglesia y los autores medievales.

Ahora bien, si en verdad se acepta que estos pensadores tomaron sin modificación los conceptos filosóficos forjados por los griegos, entonces pesaría sobre sus respectivas doctrinas una doble objeción: en primer lugar, sería reprochable su falta de originalidad, al menos en el plano filosófico, pero en segundo término y mucho más grave, la asunción de conceptos filosóficos extraños a la fe que propugnaban alteraría el auténtico sentido de la palabra revelada, haciendo de su Dios personal un mero sucedáneo del ente supremo y la primera causa de la metafísica pagana.

¿Será entonces que Maimónides redujo el Dios vivo de Abraham, de Isaac y de Jacob al primer motor aristotélico, o será que a algunos intérpretes se les ha pasado por alto el profundo proceso de “judaización” experimentado por la filosofía griega en su contacto con el horizonte de pensamiento de la fe revelada?

A propósito de este espinoso problema intentaremos analizar si la doctrina del Estagirita provocó una deformación en los desarrollos especulativos del cordobés o si en sus escritos el aristotelismo resultó transformado bajo una nueva luz nacida precisamente de la fe revelada.

2. El nombre propio de Dios y el misterio del *Tetragrámaton*

En su *Guía de los perplejos*¹ insiste Maimónides una y otra vez sobre esta cuestión: Dios es inefable y absolutamente uno. Así dice, por ejemplo: “es necesario que sepas que Dios no tiene ningún atributo *esencial*, bajo ninguna condición, y que así como no se puede admitir que sea un cuerpo, así es inadmisibles que posea un solo atributo esencial” (*Guía I*, cap. 50). Maimónides se expresa entonces acerca de Dios sobre el horizonte de una teología puramente negativa. La razón de ello proviene de su notorio interés por salvaguardar la unidad divina. El monoteísmo judío resulta defendido por nuestro autor con una energía extrema. En efecto, explica, “el atributo es cosa distinta de la *esencia* del sujeto calificado, que es cierta circunstancia de la esencia y, por lo tanto, un *accidente*”; pero todo accidente es algo que se añade a la esencia, es accesorio a ella e introduce, por ende, una variación que rompe su unidad. Por ello, “si hubiera en Dios muchos atributos se seguiría que hay muchas cosas eternas; no hay *unidad* sino bajo la condición de admitir una esencia *una* y simple, en la que no hay composición ni multiplicidad de ideas, sino, al contrario, una idea única que se encuentre *una* de cualquier lado que se mire y bajo cualquier punto de vista que se considere” (*Guía I*, cap. 51).

Pero ¿qué ha de decirse entonces acerca de los numerosos atributos que, con referencia a Dios, aparecen incluso en la misma Escritura? Éstos, sostiene Maimónides, no son atributos esenciales, vale decir, que indiquen algo de lo que Dios es, sino atributos de acción, o sea, modos de describir lo que Dios hace en tanto Creador: Dios, con relación a sus creaturas, es sabio, bueno, clemente, misericordioso, providente. Pero es menester no confundirse: estos calificativos no apuntan propiamente a la esencia divina. No indican que posea cualidades morales, sino que ejecuta acciones semejantes a las que, en nosotros, emanan de cualidades morales o disposiciones del alma. Al contrario, resulta preciso reconocer que “Dios es *uno* por todos lados, que no hay en él multiplicidad ni nada adjunto a su esencia y que los numerosos atributos de sentidos diversos empleados en los libros (sagrados) para designar a Dios indican la multiplicidad de sus acciones y no una multiplicidad en su esencia” (*Guía I*, cap. 52). Incluso algunos de estos calificativos se emplean para indicar

¹ MAIMÓNIDES, *Guía de los perplejos*, 3 vols., versión española de León Dujovne, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993. La *Guía* (*Moreh Nebükîm*), indudablemente la obra más importante de Moisés ben Maimón, fue escrita en árabe hacia 1190. Este filósofo, teólogo y médico hispano-judío nació en Córdoba en 1135 y falleció en El Cairo en 1204.

su perfección en relación con lo que nosotros creemos perfección, pero no nos revelan nada acerca de su esencia. Conviene entonces que evitemos este error. Muchos, dejándose llevar por el sentido literal de los textos de las Escrituras, han concebido a Dios como dotado de cualidades o, incluso, como corpóreo. Pero esta comprensión ajustada a la letra tergiversa su sentido profundo y auténtico, manifiesto a la especulación intelectual. El fin de todos los atributos que se predicen de Dios no es otro que el de manifestar su perfección, sea recurriendo a lo que para nosotros, criaturas dotadas de alma racional, está revestido de mayor dignidad, o bien, apelando a lo que se deriva de sus acciones, lo cual no introduce diversidad alguna en el agente, pues resulta manifiesto, por ejemplo, que así como la facultad racional del hombre es una y, sin embargo lo vuelve capaz de adquirir las ciencias y las artes, de modo tal que por lo mismo puede tejer, cultivar, edificar, saber geometría y gobernar la comunidad, teniendo todas estas acciones tan variadas origen en una sola facultad; de igual manera, no resulta difícil admitir que todas las acciones que se le atribuyen a Dios emanen de una sola esencia simple (Guía I, cap. 53).

En suma, Maimónides sostiene reiteradamente que Dios es uno, simple, sin cualidad que introduzca multiplicidad en su esencia. Por lo mismo, en Dios no hay corporeidad, como tampoco pasión, cambio o privación. Todo en Él es unidad; todo en Él es acto. Nada lo asemeja a los seres creados (Guía I, cap. 55). El carácter inapresable de la naturaleza divina no permite establecer relación alguna con las criaturas y, por ende, la semejanza resulta inaceptable. “Así, pues, los que creen que hay atributos esenciales que se aplican al Creador, a saber, que tiene la *existencia*, la *vida*, el *poder*, la *ciencia* y la *voluntad*, deberían comprender que esas cosas no pueden atribuírsele en el mismo sentido que a nosotros, con la sola diferencia de que (en Dios) serían esos atributos más grandes o más perfectos, o más duraderos, o más estables que los nuestros” (Guía I, cap. 56). En uno y otro caso, esos calificativos se aplican por simple homonimia a Dios y las criaturas, pues cualquier semejanza sería improcedente: “entre los atributos que se adjudican a Dios y los que se conocen en nosotros no hay absolutamente ninguna especie de comunidad de sentido [...]; la comunidad solo existe en el nombre, y en nada más” (Guía I, cap. 56). Difícilmente podría pensarse una distancia mayor. Toda palabra que pronunciamos sobre Dios es empleada “según el lenguaje de los hombres”, y esto de ningún modo alcanza a apresar la esencia divina. Incluso cuando decimos que es *uno*, ello quiere decir que no hay nada semejante a él, pero nada se añade a su esencia, ni siquiera la noción de *unidad* (Guía I, cap. 57).

¿Todo esto significa, entonces, que no hay absolutamente nada que podamos expresar acerca de Dios? Efectivamente, parece que de Él no es posible predicar ningún atributo positivo. Sin embargo, concede Maimónides, lo que se le atribuye por medio de negaciones no conlleva ninguna expresión impropia ni da lugar a adjudicar a Dios ninguna imperfección, tal como en el caso de las afirmaciones, pues éstas encierran la idea de asociación con algún rasgo propio de las creaturas y, por ello mismo, implican una imperfección. Los atributos negativos, en cambio, no podrían conducirnos a error porque sólo apartan de Dios lo que no le es propio y no nos dan a conocer su esencia, excepto de modo accidental (*Guía I*, cap. 58). Así se comprende que, todo lo que se dice habitualmente acerca de Dios, o apunta a sus acciones o es una negación de la correspondiente privación, de tal modo que al afirmar que existe queremos decir que su no existencia es inadmisibile, o cuando expresamos que es viviente significa que no carece de vida, pero no que entre Dios y sus creaturas resulte pertinente establecer semejanza alguna.

Al menos, pues, atributos de acción y negaciones son posibles en nuestro discurso sobre la naturaleza divina. No obstante, ello debería conducir a todo espíritu bien encaminado, a reconocer lo único verdaderamente cierto de nuestro conocimiento acerca de Dios: “Sólo alcanzamos de Él *que es*, pero no *lo que es*” (*Guía I*, cap. 58).

Sin embargo, aunque todos los nombres de Dios son derivados de sus acciones, o se dicen por homonimia, o son negaciones explícitas o encubiertas, hay un nombre, pero sólo uno, que “indica expresamente la esencia de Dios, sin que haya en él homonimia” (*Guía I*, cap. 61). Ese único nombre que se encuentra en los libros sagrados es el que se escribe con las letras *yod, he, vav, he*: YHVH (*Yahveh*), nombre sagrado por excelencia, tanto que desde los tiempos más antiguos los judíos no se atrevían a pronunciarlo, sustituyéndolo piadosamente por *Adonai*. Tal carácter tiene este nombre que, según una expresión tomada de los árabes, es un “nombre improvisado” (*shem ha-meforash*), vale decir, aquel que desde su origen es el nombre propio y auténtico de un individuo y que no se deriva de un nombre apelativo o de un verbo².

Tanto es así que “el nombre que se escribe YHVH no tiene etimología conocida y no se aplica a ningún otro ser”. Ese nombre glorioso, que no se podía pronunciar más que en el santuario y particularmente por los sacerdotes en ocasiones especiales, añade Maimónides,

² Cf. S. DE SACY, *Gramática árabe*, t. I, p. 258 (2a. edición). Citada por L. Dujovne, traductor al español de la versión consultada de la *Guía*, en nota al pie de página (I, cap. 61).

“no indica una determinada idea, respecto de la cual no hay nada de común entre Dios y lo que está fuera de él. Tal vez indica –según la lengua hebrea, de la que hoy día nos queda muy poco y según la manera en que se pronunciaba– la idea de la *existencia necesaria*. En suma, lo que hace que este nombre tenga tan alta importancia y que se guarden los hombres de pronunciarlo, es que indica la esencia misma de Dios, de manera que ningún ser creado participa de lo que él indica, como lo han dicho los doctores acerca de este nombre: *mi nombre, que me es particular*” (Guía I, cap. 61).

Cualquiera de los otros nombres de Dios son derivados y han tenido sentido recién a partir del surgimiento de los seres creados, pues esos atributos dicen relación a las acciones de Dios con respecto a sus creaturas, “pero si se considera su esencia, desnuda y despojada de toda acción, no hay absolutamente ningún nombre derivado, sino un solo nombre *improvisado* para indicar su esencia” (Guía I, cap. 61). Este nombre propio de Dios es un *tetragrámaton*, dice Maimónides, pues en hebreo, efectivamente, es una palabra que se compone de cuatro letras consonantes, sin las vocales que añadimos en la transliteración a nuestra lengua. Y, sin embargo, en la parca brevedad de esta palabra se encierra, según el gran escolástico judío, el misterio más grande que cabe pensar: el misterio divino (Guía I, cap. 62).

Al respecto, resulta manifiesto que Maimónides debía prestar especial atención al único pasaje bíblico en que Dios habla de sí mismo: el *Éxodo* 3, 14. En los versículos precedentes, encontramos a Moisés apacentando un rebaño de ovejas en el monte Sinaí cuando ve una zarza ardiendo que no se quema, al par que oye la voz de Dios. En ese diálogo que se establece con Dios, pregunta Moisés: “Si voy a los israelitas y les digo ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’ cuando me pregunten ‘¿Cuál es su nombre?’, ¿qué les responderé?”. Es entonces cuando leemos aquel célebre pasaje: “Dijo Dios a Moisés: ‘yo soy el que soy’ (*Ehye asher ehye*). Y añadió: ‘Así dirás a los israelitas “El que es” (*Yahveh*) me ha enviado a vosotros’”. He ahí el nudo de este misterio: aunque Maimónides ha dicho que *Yahveh* es un nombre de etimología desconocida, reconoce que su sentido, con mucha probabilidad, indica la noción de una existencia necesaria, pues efectivamente ese término está emparentado con una forma arcaica de los verbos ser o existir, que en hebreo se expresan mediante la misma palabra. Por lo demás, este sentido fuertemente existencial aparece avalado y reforzado por aquella enigmática expresión que, en el pasaje del *Éxodo*, aparece conjuntada

con el nombre *Yahveh*: *Ehye asher ehye*, y que puede traducirse como: “Yo soy el que soy” o “yo soy quien soy”, acerca de lo cual resulta preciso recordar que *ehye*, como lo explica Maimónides, es un término derivado de *hayá* que designa la existencia, dado que *hayá* significa *él fue* y en la lengua hebrea no se distingue entre *ser* y *existir*.

Allí se encuentra, entonces, la clave del *tetragramaton*: “Todo el misterio está en la repetición, en forma de atributo, de esa misma palabra que designa la existencia” (*Guía I*, cap. 63), porque ello parece significar que Dios es el único que es la existencia, no por haberla recibido de otro, sino porque es por sí mismo y en sentido absoluto. Y de este modo en la Escritura

“al expresar el primer nombre, que es el sujeto, por EHYE, y el segundo nombre, que le sirve de atributo, por la misma palabra EHYE, se ha declarado, por decirlo así, que el sujeto es idénticamente lo mismo que el atributo. Es, pues, una explicación de la idea: que Dios *existe*, pero *no por la existencia*. De esta manera esa idea se resume e interpreta así: *el Ser que es el Ser*, es decir, *el Ser necesario*. Y esto es, efectivamente, lo que se puede establecer por vía demostrativa: que hay algo cuya existencia es necesaria, que nunca jamás ha sido *no existente* ni jamás lo será” (*Guía I*, cap. 63).

Ese nombre, entonces, no designa un atributo, sino la existencia simple y pura, la noción de Aquel que es, será y ha sido siempre, es decir, el Ser necesario (*Guía I*, cap. 64).

Pero afirmar que Dios es el Ser necesario, ¿no es acaso decir lo mismo que ha sostenido siempre no sólo la tradición mosaica, y por cierto, también islámica y cristiana, sino también todo el pensamiento griego que estas tres grandes líneas de la Escolástica han incorporado en diversa medida a su especulación filosófico-teológica? Si así fuese, entonces pesaría sobre la concepción de Dios como Ser la posible objeción de no constituir más que una herencia filosófica griega y olvidar por completo la distintiva sacralidad con que la fe bíblica intentaba señalarlo como novedad ante el mundo pagano. Interpretar a Dios bajo categorías filosóficas griegas comportaría en consecuencia una desnaturalización del Dios de la fe.

Esta objeción no es nueva y su presencia en la historia del pensar puede rastrearse desde lejos, pero en nuestro tiempo quien quizás la ha expresado de modo más acabado y con argumentos de mayor peso es el eminente filósofo Martin Heidegger.

3. Aristóteles y la “entrada” de Dios en la metafísica

En efecto, hace algunas décadas Martin Heidegger levantó una fuerte crítica contra el pensamiento precedente, aduciendo que éste habría puesto en vigencia una concepción metafísica de Dios en la que Él aparece como ente supremo. La metafísica se habría constituido así en una onto-teo-logía, es decir, en una lógica, una conceptualización, del ente en general (ontología) y del ente supremo en particular (teología). Ese Dios de la metafísica, dice Heidegger, no es el Dios divino y constituye un rebajamiento de lo sagrado que tiende a caer en el dominio del pensamiento.

La acusación lanzada por el filósofo de Friburgo es tanto más grave cuanto que no apunta a una determinada doctrina filosófica, sino que se ha generalizado a la historia entera de la filosofía, pues correspondería, según Heidegger, a la esencia misma de la metafísica. En favor de las apreciaciones del pensador alemán, podríamos observar que tal estructura pareció recibir una formulación explícita en la clasificación que se volvió canónica a partir de Francisco Suárez, según la cual, mientras la ontología o metafísica general se ocupa de la noción abstracta de ente, la teología constituye una parte especial de la misma en la que Dios en cuanto ente supremo “cae”, es decir, queda subsumido, dentro del objeto de la metafísica (*cadit sub objectum metaphysicae*)³.

Sea de ello lo que fuere, a partir de su constitución en Platón y Aristóteles la metafísica dice lo que el ente es. Ella se despliega como un λόγος (un discurso fundante) en torno al ὄν (el ente). La metafísica se desenvuelve en el ámbito del ente en tanto ente, esto es, de la entidad del ente, pero, además, en un doble sentido, pues se trata de la totalidad del ente considerada en sus rasgos más generales, y a la vez, del ente supremo y, por ende, divino. Este tratamiento bivalente del ente aparece ya desde los comienzos, en la metafísica de Aristóteles (cf. *Met.*, IV, VI, XI). La metafísica, desde su origen, se ocupa del ente como ente, y ello ha significado desde entonces la representación fundante de una unidad dual conformada por el ente en general (onto-logía) y por el ente supremo (teo-logía).

Heidegger, sin embargo, nos advierte al respecto que el carácter teológico de la ontología no proviene del hecho por el que la metafísica griega, posteriormente, fue adoptada y transformada por la teología religiosa del

³ F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas*, ed. bilingüe a cargo de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, 7 vols., Madrid, Gredos, 1960-1967, I.1.19, vol. I, p. 225: “ergo absolute Deus cadit sub obiectum huius scientiae”.

cristianismo, sino que reside en una constitución propia de la metafísica ya desde su fundación. Ese modo en que el ente se hizo manifiesto y pensable al comienzo de la metafísica ha sido precisamente lo que dio la posibilidad de que más tarde la teología cristiana se reapropiara de la filosofía griega potenciándola⁴. Más allá de que Heidegger pone seriamente en duda que esto haya redundado en bien del pensamiento cristiano, lo cierto es que el filósofo alemán asevera que el carácter onto-teo-lógico de la metafísica es inherente a su esencia original y no una modalidad derivada de su posterior reapropiación por parte de la teología cristiana. Al contrario, más bien fue la fe religiosa la que resultó modificada y alterada por el peso de aquella herencia filosófica, pues, sentencia Heidegger, “a la metafísica no le queda ninguna elección”⁵ en tanto el ser del que cree dar razón no es más que el ente en un doble y complementario aspecto: el ente en general que sirve como modelo interpretativo de base a partir del cual se establece la necesidad del ente supremo, el cual, a su vez, justifica la presencia del ente en su totalidad.

Esta constitución de la metafísica afecta no sólo ni en primer lugar a la teología de la fe cristiana, cuya adopción del lenguaje especulativo griego a menudo ha sido cuestionado, sino que afecta –ante todo y con anterioridad a aquella síntesis de razón y fe– a la misma teología filosófica, es decir, a la metafísica como tal que, desde su conformación como disciplina en Aristóteles, ha sido concebida al par como meditación acerca de los entes en general y de un ente supremo en particular, como si un mismo discurso –por lo demás, tallado a la medida del ente– fuese con toda evidencia, válido tanto para lo divino como para el resto de los seres. Desde entonces esta constitución dual nunca ha sido ni aclarada ni cuestionada, sino asumida sin más tanto por filósofos como por teólogos. Heidegger cree, no obstante, que esta situación no esclarecida hoy vuelve preferible guardar silencio en el ámbito del pensar acerca de Dios y no en razón de una actitud atea, sino más bien a fin de salvaguardar lo sagrado⁶.

⁴ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, GA Bd. 6.2, hrsg. v. B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a. M., 1997, cap. 6, p. 431: “La fe cristiana se apropia los trazos fundamentales de la metafísica y bajo esta impronta [*Prägung*] ha sabido conducir la metafísica a su dominación occidental”.

⁵ M. HEIDEGGER, “Der Rückgang in den Grund der Metaphysik”, en *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1955⁷, p. 20 [de pp. 7-23].

⁶ M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 51 [de pp. 35-73].

Sin embargo, continúa el filósofo, no debemos apresurarnos a afirmar que la metafísica es teología porque es ontología, lo cual haría pensar que el ente supremo forma parte de su ámbito de competencia. Al contrario, lo verdaderamente enigmático, piensa, es que “el dios” haya ingresado al campo del pensar filosófico: “¿Cómo llega el dios a la filosofía, no sólo a la filosofía moderna sino a la filosofía como tal?”, se pregunta⁷; es decir, ¿cómo y por qué se convierte lo divino en objeto de especulación metafísica? La clave de todo esto, reflexiona Heidegger, se encuentra en que “la ontología y la teología son ‘lógicas’, en tanto indagan el ente como tal y lo fundan en su totalidad», es decir, «dan cuenta del ser como fundamento del ente”. Onto-logía y teo-logía tienen una constitución lógica; son, en el fondo, una lógica del ente en general y de Dios en particular. Su discurso es, pues, acorde al *λόγος* (al fundamento), que promueve la conformación de un pensar “que por todas partes indaga y funda el ente como tal en su totalidad a partir del ser como fundamento (*Λόγος*)”⁸.

Ahora, entonces, afirma Heidegger, estamos en condiciones de comprender por qué la metafísica es una onto-teo-logía y, por qué Dios llega a ser objeto de la filosofía, pues la metafísica nació como pensar acerca del ente como tal, es decir, con miras al ser como fundamento, pero pensado a fondo, el ser como fundamento no puede residir sino en un fundamento primero (*πρώτη ἀρχή*). La cosa primigenia del pensar se presenta por tanto como “proto-cosa” (*Ur-Sache*).

Heidegger juega aquí con las palabras, pues, en alemán *Ursache* significa *causa*, mas esa misma palabra desarticulada en sus dos componentes, *ur* y *Sache*, significa en esa lengua “cosa originaria o primaria”, “proto-cosa”, y ésta es la figura que, según el filósofo, asumió “el dios” en la metafísica, el cual, en tanto fundamento primero, fue entendido como *causa prima*, como *ultima ratio*, como *causa sui*. Ése, afirma Heidegger, es el concepto metafísico de Dios⁹.

Así, en la metafísica, el ente encuentra su fundamento en una causa primera, que, al mismo tiempo, resulta entendida como ente supremo. Parece, entonces, que la metafísica buscarse ante todo el ser del ente. Sin embargo, el ser en ella se resuelve siempre en los términos de un fundamento entitativo: el ser en sentido propio permanece olvidado (*Seinsvergessenheit*), pues la cuestión

⁷ M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische...”, p. 52.

⁸ M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische...”, p. 56.

⁹ M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische...”, p. 57. La concepción de Dios como *causa sui* no es, en verdad, medieval, sino cartesiana. Mientras los escolásticos consideraron que Dios es sin causa (esto es, incausado), Descartes sometió al mismo Dios a la noción de causa, convirtiéndolo en “causa de sí”.

está planteada bajo la forma de una circularidad en la cual *el ser del ente* en general halla su fundamento y su causa en una razón suprema, entendida a su vez como *ente supremo*. Así, “lo último funda a su manera lo primero y lo primero, a su modo, lo último [...] En la unidad del ente como tal en lo general y en lo supremo descansa la constitución esencial de la metafísica”¹⁰. Pero en esa mutua fundación que hace posible un discurso lógico-racional acerca de lo real y de Dios mismo; el ser en sentido propio y lo verdaderamente divino han desaparecido. Si se busca el ser como fundamento del ente, pero a su vez el ser encuentra su causa primera en un ente supremo¹¹, no hay sino fundación del ente por el ente, campo apto para la lógica, pues, mientras el ser como tal, es decir, en sentido energético y verbal (εἶναι, *esse, sein*) permanece renuente al pensar, en cambio el ente y sus propiedades (οὐσία, *essentia, ens*) son materia de conceptualización y el ámbito propio para el desarrollo de la lógica que, por propia naturaleza, exige hacer del fundamento un objeto apresable, un *quid* en principio siempre determinable. La metafísica es, desde su conformación y por naturaleza, búsqueda del fundamento del ente: lógica del ente, onto-logía, y al par, búsqueda del fundamento como ente supremo, causa primera del ente: lógica de lo supremo, teo-logía. Dios ha entrado en la filosofía, según Heidegger, bajo la forma de un ente fundante, objeto del pensar racional.

Sin embargo, el ser entendido como fundamento que produce, requiere a su vez de una adecuada fundamentación, es decir, “necesita la causación mediante la cosa más originaria. Esto es la causa como la causa sui. Así reza el nombre apropiado para el dios en la filosofía. A ese Dios el hombre no puede ni rogarle, ni ofrecerle sacrificios. Ante la causa sui el hombre no puede caer de rodillas por temor, ni puede ante este Dios tocar música ni danzar”¹². El ser en sentido propio cae fuera del horizonte de la ontología, y fuera del horizonte de la teología, el “Dios divino”.

La metafísica como onto-teo-logía ha instaurado el olvido del ser y el concepto de Dios como ente y causa suprema. Ésta es, según Heidegger su esencia, desde su conformación en Platón y Aristóteles hasta su consumación absolutizante en Hegel y su inversión transgresora en Nietzsche.

¹⁰ M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische...”, p. 58.

¹¹ M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische...”, p. 68-69.

¹² M. HEIDEGGER, “Die onto-theo-logische...”, p. 70. Reiteramos que el filósofo alemán considera propia de toda metafísica la concepción de Dios como *causa sui*, la cual no es medieval, sino que aparece en Descartes como generalización del principio de causalidad en el que estaría incluido el propio Dios como causa de sí mismo (véase nota 9).

4. La filosofía existencial del *Éxodo*

Pese a su contundencia, algo llama la atención en la crítica heideggeriana. La constitución esencial de la metafísica como onto-teo-logía aparece como una noción de validez general apoyada, sin embargo, en unos pocos datos históricos: su prefiguración en Aristóteles y, especialmente, su consumación en Hegel. Fuera de esto, poco más. Y sobre todo, casi ninguna mención a las numerosas doctrinas teológico-metafísicas medievales. Entre los pocos pasajes que revelan algo del pensamiento heideggeriano sobre este período, que, al parecer, podría resultar particularmente afectado por aquella crítica, nos interesa en especial el siguiente:

“En *Aristóteles* encontramos, pues, prefigurada esta peculiar conexión entre la *prima philosophia* y la *teología*. Sobre la base de esta relación, mediada por una determinada interpretación de la filosofía árabe, en el medioevo, cuando aquella [conexión] fue conocida con *Aristóteles*, y ante todo con sus escritos metafísicos, resultó facilitada la asimilación del contenido de la fe cristiana al contenido filosófico de los escritos de *Aristóteles*”¹³.

Sólo que el Medioevo, al apropiarse de la metafísica aristotélica, en lugar de aclarar el sentido de aquel enlace, lo canoniza y así, continúa, “aquello que en Aristóteles se encontraba como un problema inexpressado, en el Medioevo resulta expuesto como verdad firme, de tal modo que la falta de problematicidad, en cierto sentido ya presente en Aristóteles, a partir de ahora resulta elevada a principio”¹⁴. En una palabra, la estructura onto-teo-lógica de la metafísica se conservaría e, incluso, se acentuaría en la Edad Media.

No obstante, la crítica del filósofo alemán a nuestro entender pasa por alto que, si bien con frecuencia la Escolástica se ha valido de la noción filosófica griega de sustancia o esencia (οὐσία)¹⁵ para referirse a Dios, autores como Maimónides (cuyo paralelo podría encontrarse, por ejemplo, en el musulmán Avicena y en el teólogo cristiano Tomás de Aquino), aun conociendo y acep-

¹³ M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Freiburger Vorlesung WS 1929/30, GA Bd. 29/30, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, p. 65.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 76.

¹⁵ El término griego οὐσία fue tomado de la filosofía griega y adoptado durante la Patrística para designar a Dios.

tando el aporte filosófico griego, han presentado una noción de Dios de tono marcadamente existencial que excede por completo su posible estrechamiento en la lógica inherente a todo esencialismo. De ese modo, el cosmos griego de las esencias ha quedado subordinado a una existencia pura, pues en la cúspide de lo real aparece un principio remiso a la trama conceptual.

A pesar de que Maimónides adoptó buena parte de la herencia conceptual aristotélica, es un hecho evidente que su doctrina acerca de Dios no encuadra dentro de la onto-teo-logía en el sentido descrito por Heidegger, pues el Dios del cual habla el doctor judío no es un ente o cosa suprema sino una existencia absoluta, a partir de la cual no es posible la elaboración de una lógica. El Dios de Maimónides es lo radicalmente inapresable, una existencia no logicizable, y el sentido revolucionario de esta doctrina proviene de su distanciamiento del pensamiento griego pagano.

Si esto es así, entonces la constitución onto-teo-lógica quizá no sea la esencia de la metafísica sino, probablemente una fórmula que ha prevalecido en la historia del pensar en un gran número de doctrinas metafísicas singulares, pero que no marca un destino ineludible. Lejos de ese esquema y tal como apunta Gilson, en el pensamiento de Maimónides se ha operado la original conjunción de una metafísica de la existencia y del célebre texto del *Éxodo* como su fuente de inspiración¹⁶. Y en este punto, el teólogo cristiano Tomás de Aquino se hallará, en el siglo siguiente, mucho más cerca del doctor judío que de san Agustín, al acuñar su noción de Dios como *Ipsum Purum Esse Subsistens*, es decir, como el mismo puro ser subsistente, como acto puro de ser, que no es “objeto del pensar”, pues el ser en sentido existencial no es un algo tal o cual que pueda ser conceptualizado o definido, sino la infinita fuente de todo ser (*fons essendi*). Por eso, afirma Gilson,

“es admirable que la metafísica del pensador cristiano más profundo haya devenido integralmente cristiano por aquello que tenía de judío, y más aún quizá, que el judaísmo, poco inclinado a las especulaciones abstractas de la metafísica, haya engendrado un mundo filosófico nuevo fecundando el cosmos de Aristóteles y de sus comentaristas griegos. El pensamiento cristiano del siglo XIII no ha utilizado simplemente el universo del peripatetismo, sino que lo ha metamorfoseado desde dentro consagrando el triunfo de

¹⁶ É. GILSON, “Maimonide et la Philosophie de l’Exode”, *Mediaeval Studies* XIII (1951) 223-225 [224].

la causa eficiente sobre la causa final. Él ha hecho de cada ser un existente hecho a imagen y semejanza del Acto Puro de existir”¹⁷.

Así, aunque no pueda establecerse con certeza cuánto le debieron los teólogos musulmanes a la revelación judía, ni cuánto Maimónides a ellos ni, a su vez, en qué medida el pensamiento de Tomás de Aquino resultó promovido por la doctrina del “Rabino Moisés”, como le llamaba el Aquinate, lo cierto es que la “filosofía existencial” que estos pensadores han sabido inferir del texto del *Éxodo*, encierra una revolución metafísica que, tras la marcha preponderante emprendida por el pensar occidental, apenas resulta reconocida tras la absolutización moderna de la racionalidad lógica y el derumbe posmoderno del esencialismo.

Cierto es que incluso el propio Maimónides, siguiendo en este punto a Avicena, no sacó de aquella concepción innovadora todas las consecuencias que hubiese podido obtener. Por eso, aunque defiende con energía que la esencia de Dios es el puro existir, por otra parte afirma que, en las creaturas, “la existencia es un accidente sobrevenido a lo que existe; por eso, es algo accesorio a la *quiddidad* de lo que existe. Esto es evidente y necesario en todo aquello cuya existencia tenga una causa, pues su existencia es algo añadido a su *quiddidad*” (*Guía I*, cap. 57). Esta concepción de la creatura como una esencia posible a la que se le añadiría la existencia como un accidente, resulta, en buena medida, una concesión a la filosofía griega en la que los entes se resuelven en los términos de la esencia. Maimónides no parece advertir que el universo de los entes creados ya no puede ser el de unas esencias que, como única diferencia con el cosmos griego, hubiesen recibido la existencia como un *plus* añadido.

“Claramente conciente 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 es la existencia, sus efectos también deben necesariamente imitarlo al menos en esto: 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”¹⁸.

¹⁷ É. GILSON, “Maimonide et...”, p. 225.

¹⁸ É. GILSON, “Maimonide et...”, p. 225.

Para encontrarnos con una doctrina semejante habría que esperar aún medio siglo más.

Sin embargo, ello no opaca el mérito incontestable de Maimónides en quien el peripatetismo no fue lo suficientemente fuerte como para hacerle olvidar que el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, es mucho más que un ente, esencia suprema, pensamiento de sí. Tal es su importancia que el reconocido medievalista É. Gilson exclama:

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

Consecuentemente, también el pensamiento pasa a depender de un principio primero que resulta lógicamente inapresable por propia naturaleza, lo cual comporta como una de sus derivaciones más notorias la imposibilidad de la reducción de lo real en su totalidad al pensamiento. Tal consecuencia se muestra particularmente relevante considerando que la tradición occidental se ha manifestado muy proclive al ilimitado dominio lógico-conceptual y, por ende, también científico-técnico, de lo real. Así, junto a la tendencia logicizante que ha predominado en la historia del pensar occidental, ya denunciada con acierto por el filósofo de Friburgo, resulta preciso reconocer en el seno de esa misma tradición otra corriente metafísico-teológica, con representantes de primer orden como Maimónides, que señala una alternativa al destino experimentado por nuestra civilización.

La noción de Dios que presenta Maimónides, como aquella que expresó Avicena y, mucho antes, quizá Filón de Alejandría, no se encuentra bajo el patrón de la filosofía griega. El Dios del que nos habla el doctor judío no es una Idea, ni una esencia o sustancia suprema, tampoco una forma o inteligencia pura, sino existencia absoluta y necesaria. Como tal, no es ya un “algo” que, pese a resultar inasible por su jerarquía, fuese de algún modo un ente más, aunque supremo. La concepción existencial de Dios es completamente extraña al pensamiento griego, marcado por el esencialismo. El discurso de Maimónides acerca de la naturaleza divina no reconoce antecedente en el mundo pagano e, incluso, no ha sido universalmente compartida por todos

¹⁹ É. GILSON, “Maimonide et...”, p. 225.

los pensadores creacionistas. En tal sentido puede decirse que en ella se encierra una novedad, cuyas consecuencias últimas permanecen veladas para el propio teólogo judío, puesto que el que una existencia absoluta desplace la figura de una entidad o esencia suprema constituye un acontecimiento cuya magnitud quizá aún no haya sido hasta hoy plenamente ponderada.

Sin embargo, Maimónides, que nada podía saber sobre la marcha que emprendería en lo sucesivo el pensamiento occidental, estuvo enteramente convencido, hace ocho siglos atrás, de que el “es” de “El que es” encerraba el mayor misterio que cabe pensar y que, además, ese misterio es la fuente de toda realidad.

Silvana FILIPPI