

## EL NOMBRE PROPIO DE DIOS

### I

Es un hecho obvio que utilizamos *nombres* para designar las *cosas* que nos rodean. Y no es preciso ser especialista en cuestiones gramaticales para diferenciar los nombres *propios* —con los que indicamos sujetos individuales— de los *comunes* —que expresan rasgos que hallamos similarmente en diversos individuos.

Una reflexión somera nos hace ver que, de entre los rasgos que hallamos en las cosas, unos son *característicos* de un determinado tipo de realidades: expresan *lo que* esa cosa es (“hombre”, “árbol”, “casa”), mientras que otros sólo señalan aspectos variables que alteran, como los anteriores, lo que tipifica a la cosa (como el ser “alto” o “bajo”). Y hay palabras que no designan cosas —y por ello no son nombres— sino *actos* o *acciones*: los denominamos *verbos*.

Estos son hechos lingüísticos bien conocidos, comunes a todos los idiomas. Aunque al ser formulados trasuntan una elaboración posterior (gramatical o filosófica) son anteriores a ella. Es precisamente la reflexión sobre estos datos de experiencia que ha dado origen a la distinción *gramatical* entre términos nominales y términos verbales y, entre los primeros, en nombres substantivos y adjetivos y en nombres propios y comunes. Su referencia a la realidad originó a su vez las nociones *filosóficas* fundamentales: substancia, accidentes, individuo, especie, género, acción, acto. Y no deja de ser curioso comprobar que la reflexión metódica sobre el lenguaje y su relación con lo real comenzó en forma simultánea pero independiente en Oriente y en Occidente, en la India y en Grecia, en el siglo IV a. C.

Sin entrar en precisiones técnicas, retengamos el hecho de que al *nombrar* algo entendemos expresar *lo que* ese algo realmente es, señalándolo como “esta silla” o “esta persona” y usando un nombre *común* determinado por el pronombre demostrativo. Pero también podemos, cuando se trata de sujetos personales, dejar implícita la referencia a lo que son (obviamente son “humanos”) y señalar al *individuo* con un nombre *propio*. Sin embargo, por una analogía espontánea, en la que hay un explicable antropomorfismo implícito, acostumbramos a utilizar nombres propios para indicar algunos animales domésticos y con mayor razón a sujetos no humanos que consideramos personas.

El poder nombrar algo supone una *captación*, es decir, el capturar cognoscitivamente un objeto, que es en cierto modo el hacerlo nuestro al introducirlo en nuestra subjetividad. De ahí que en la mentalidad de los pueblos primitivos “nombrar” equivalía a *adueñarse* de lo conocido y por ello tener cierto poder sobre él. Más tarde la reflexión filosófica va a aclarar este punto: las palabras son *signos* de las *nociones* que nuestra mente forma en su interior al entender las cosas: por su noción —que a su vez es un signo de ellas— éstas se hacen

presentes en nuestra mente. Por ello, para poder nombrar algo es preciso conocerlo previamente: lo desconocido no puede nombrarse. Y el conocer equivale a poseer lo conocido, pero no ciertamente de un modo físico sino inmaterial y, más precisamente, "intencional", entendiendo por este término no la intención de hacer algo sino el modo especial de existir de lo conocido en el cognoscente.

Notemos que aunque la antigüedad no llegó a elaborar la noción de "persona", ya distinguía netamente, mediante el uso de nombres propios y comunes, el individuo de su naturaleza (por ejemplo, "Sócrates", de "hombre"). Y por ese aludido antropomorfismo espontáneo, en el plano de lo religioso se distinguían los *dioses* por sus nombres propios, generalmente ligados a los poderes que se les atribuían. Y así como hay muchos hombres, pero todos participan de una misma naturaleza humana, así también se admitían muchos dioses poseedores de naturaleza divina. De ahí la importancia decisiva que revestía, para el hombre antiguo, el conocer el *nombre* propio del dios que podía, en cada caso, prestarle ayuda o negársela.

Además, así como hay hombres más fuertes que otros, o más poderosos, también había dioses superiores a otros y, lógicamente, divinidades inferiores. La palabra "jerarquía" indica precisamente ese orden sagrado. En las formas más elevadas del pensamiento religioso, especialmente en Grecia y en la India en el siglo V a. C., se llegó a concebir "lo divino" o "la divinidad" ("tò zeíon") como la suprema realidad concreta (no como una abstracción). Sin embargo, los caracteres de esta realidad suma no eran nítidos: más bien se la entendía como impersonal (para evitar antropomorfismos demasiado claros en los dioses) y su trascendencia respecto al mundo no era muy marcada.

Estos hechos, de índole humana e histórica han sido estudiados por especialistas, pero no es mi intención tratarlos en ese registro sino recordarlos porque enmarcan un hecho extraordinario que nos narra la *Biblia*. Dios mismo se ha manifestado a los hombres y les ha revelado su nombre propio, haciéndoles comprender que El es el único Señor del universo. Sin duda, no estaba entonces el hombre en condiciones (como tampoco lo está ahora) de comprender cabalmente esta revelación. Pero esto no impide que pueda al menos intentar la fascinante aventura de atisbar, de un modo necesariamente precario e indirecto, la misma realidad divina. Es el conocimiento más alto y valioso que pueda alcanzar; para el cristiano, es como un adelanto de lo que Cristo ha enseñado como el fin de nuestra vida: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, único Dios verdadero" (Juan, 17, 3).

Ante todo recorreremos el mensaje bíblico; veremos las interpretaciones de los escrituristas; mencionaremos la tradición representada por los Santos Padres; concluiremos con las enseñanzas de los teólogos.

## II

El libro del *Génesis* nos narra que en la antigua ciudad mesopotámica de *Ur* se había establecido la familia de *Terah* (*Gen.*, 11, 28) que rendía piadoso

culto a los dioses (*Jos.*, 24, 2; *Jud.*, 5, 6). En esa ciudad, que la Biblia llama "Ur de los Caldeos" (*Gen.*, 11,28) por la dominación que éstos ejercieron en ella muchos siglos después, se veneraba con una especial devoción al dios lunar *Sin*, al que acompañaban otras divinidades suméricas y acádicas. Los episodios vividos por el clan de Terah se ubican alrededor del año 1800 a. C., durante la próspera dinastía sumeria que tuvo máximo esplendor en la era del rey Hamurabi, el gran legislador.

Al morir su hijo Arán, *Terah* dejó Ur y se trasladó con otro hijo suyo, *Abram*, y la mujer de éste, *Sarai* y su sobrino *Lot*, a la ciudad de *Harrán*, situada al norte (*Gen.*, 11, 31). Esta migración no constituía un hecho extraordinario: entre ambas ciudades existía, como consta por documentos hallados por arqueólogos, un continuo flujo y reflujo de mercaderes y viajeros. Más aún, *Harrán* se había convertido, por obra de nativos de Ur establecidos en ella, en otra sede del culto al dios lunar *Sin*. Por otra parte, los clanes semíticos eran seminómades y se trasladaban con frecuencia de un lugar a otro buscando mejores pastos para sus ganados, instalándose siempre en las cercanías de las ciudades.

La familia de Terah no permaneció mucho tiempo en *Harrán*. Un hecho, esta vez extraordinario, experimentó *Abram*: se le manifestó el dios *Yahweh* y le ordenó: "Sal de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre, para la tierra que yo te indicaré. Yo te haré de un gran pueblo, te bendeciré y engrandeceré tu nombre" (*Gen.*, 12, 1-2). Este texto es ciertamente muy posterior al hecho narrado pero refleja una tradición, la más sagrada, del pueblo israelita. Más aún, los especialistas están concordes en que sin la vocación de Abram toda la admirable historia de Israel carecería de sentido. Esta misteriosa llamada divina (que según Hechos 7, 2-3 habría tenido lugar en Ur) hizo que Abram —al que el dios cambiará el nombre por el de *Abraham* (*Gen.*, 17, 5)— convenciera a su clan a dejar sus tierras e iniciar un largo peregrinar hacia la tierra prometida, dejando sus parientes, amistades y dioses.

El libro del Génesis por pasos sucesivos hace ver que el dios *Yahweh* no es, como otros dioses, una divinidad regional: ejerce su poder en Mesopotamia (*Gen.*, 12, 1; 21, 21; 31, 3), en Galaad (*Gen.*, 12, 7; 19, 24; 21, 1), en Egipto (*Gen.*, 12, 17; 32, 2-21). Más aún: es quien da la fertilidad de la tierra y la lluvia del cielo (*Gen.*, 26, 12; 27, 24; 49, 25). Tiene poder para bendecir y maldecir a las naciones (*Gen.*, 12, 3); por fin es juez del cielo y de la tierra (*Gen.*, 14, 17-24). No sólo es más poderoso que los otros dioses sino que, como dirá más tarde el libro del Exodo, es incomparable con ellos: "¿Quién como tú, ¡oh *Yahweh*! entre los dioses? ¿Quién como tú, magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, obrador de prodigios?" (*Ec.*, 15, 11).

Tras haber hecho dejar su tierra a los teharitas, *Yahweh* les promete la posesión de la feraz tierra de *Canaán*, aunque no directamente a ellos, sino a sus descendientes (*Gen.*, 12, 7). A cambio de ello, Abraham le rinde *culto*: alza un altar a *Yahweh* en Moreh (*Gen.*, 17, 7); otro más tarde en Betel (*Gen.*, 12, 8); lo mismo hará en Mambré (*Gen.*, 14, 18). Poco a poco *Yahweh* irá guiando al pueblo elegido hacia un culto exclusivo y excluyente. Es claro que sus adoradores conocían otros dioses, los de las regiones vecinas y los de Egipto (*Gen.*,

12, 10). Sin embargo, su dios, Yahweh, los supera tanto que ante El son como una nada ("elilim"). De hecho con las plagas que envía a Egipto castiga a sus dioses, mostrando su poder (*Ex.*, 12, 12).

Nos resulta extraño que el pueblo elegido, celosamente monoteísta, admita que haya otros *dioses*. Pero para la mentalidad israelita, eminentemente *práctica* —como la de los demás pueblos semitas— no se planteaba el problema, al menos del modo especulativo con que lo hacemos nosotros. No se preguntaban si esos dioses existían realmente o no; si eran verdaderos dioses o fuerzas naturales. De hecho era como si *no existiesen*: no podrían nunca compararse con el Dios que se reveló a Abram. Frente a Yahweh eran insignificancias. Más tarde, esos "dioses ajenos" serán "demonios" (*Deut.*, 32, 16), "no-dioses, vanidades" (*Deut.*, 32, 21), "ídolos vanos" (*Salmo*, 31, 7), "muertos" (*Salmo*, 106, 28); "Antes de mí no hubo dios alguno y ninguno habrá después de mí; yo, yo soy Yahweh" (*Is.*, 43, 10).

### III

Las intervenciones de Yahweh en el clan teharita continuaron: la promesa de que sus descendientes poseerían la tierra de Canaam fue reiterada a Abram repetidas veces (*Gen.*, 13, 17; 15, 18; 17, 8). Lo notable es que Abram no tenía hijos; por intervención divina, pese a su edad avanzada y a la de su mujer (*Gen.*, 17, 18) tendrá un hijo (*Gen.*, 21 1-8). Yahweh le había cambiado su nombre por el de *Abraham*, "porque te haré padre de una muchedumbre de pueblos" (*Gen.*, 17, 5). Su hijo *Isaac* conservó celosamente el culto yahwista y fue bendecido por ello (*Gen.*, 26, 12); su nieto *Jacob* tuvo una visión en la que el Señor le dijo: "Yo soy Yahweh, el Dios de Abraham tu padre y el Dios de Isaac; la tierra sobre la que estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia" (*Gen.*, 28, 13). Uno de los hijos de Jacob, *José* fue vendido por sus hermanos a unos mercaderes ismaelitas que iban a Egipto (*Gen.*, 37, 25-28). En esa tierra extraña fue bendecido por Yahweh (*Gen.*, 39, 1-6) y llegó, tras diversas vicisitudes, al cargo de "visir", el primer funcionario del reino tras el faraón (*Gen.*, 41, 37-49), en la era de los *hicsos*, conquistadores asiáticos que gobernaron el país durante dos siglos y fomentaron las inmigraciones y asentamientos de orientales en el delta. Allí José se emparentó con la aristocracia egipcia al casarse con la hija de un sacerdote de alto rango de On (Heliópolis) donde se veneraba al dios solar Ra (*Gen.*, 41, 45). Desde su elevada posición protegió a sus hermanos y sobrinos, concediéndoles la fértil tierra de *Gosén* (*Gen.*, 45, 10), en la que prosperaron "llegando a ser muchos en número y muy poderosos; y llenaban aquella tierra" (*Ex.*, 1, 7).

Esta situación provocó, como era de esperar, la reacción de los nativos, sobre todo cuando, tras la muerte de José (*Gen.*, 50, 24-26) no contaron los hebreos con la protección gubernamental. Más tarde, cuando los nativos lograron expulsar a los hicsos y asumieron el gobierno de Egipto, comenzó una era de persecución y sometimiento contra los demasiado numerosos inmigrantes asiáticos. "Sometieron los egipcios a los hijos de Israel a cruel servidumbre" (*Ex.*, 1, 13). Está históricamente probado que los faraones Ahmosis, Amenofis

y Tutmosis persiguieron a los orientales (no solamente a los hebreos); y es muy probable que haya sido el faraón Ramsés II, amante de obras gigantescas, el que más oprimió a los israelitas, empleándolos como mano de obra casi gratuita para sus realizaciones "faraónicas" tan admiradas por la posteridad.

En este marco se inscribe la historia de *Moisés* en el libro del Exodo. Es el niño hebreo salvado por la astucia de su madre de la orden de echar al Nilo a los recién nacidos de ese pueblo para impedir su expansión demográfica (*Ex.*, 1, 22). Fue depositado en una canasta calafateada en el Nilo, cerca del lugar donde acostumbraba bañarse la hija del faraón; ésta lo halló y mandó buscar una mujer hebrea para amamantarlo, logrando ser su verdadera madre su nodriza (*Ex.*, 2, 7-9).

Educado en la corte, el joven Moisés conoció los padecimientos de sus hermanos de raza; hasta presenció cómo un egipcio golpeaba a un israelita; indignado, lo asesinó y enterró (*Ex.*, 2, 11-12). Ante el peligro de ser ajusticiado huyó a la tierra desértica de *Madián* (*Ex.*, 2, 13-15). Allí se estableció, tras haber defendido a unas jóvenes que llevaban ganado a abreviar a un pozo y eran obstaculizadas por otros pastores: resultaron ser hijas de *Raquel*, sacerdote madianita y terminó casándose con una de ellas (*Ex.*, 2, 16-22).

El relato bíblico acota que aunque había muerto ya el faraón que esclavizaba a los hebreos, éstos seguían sufriendo "y Dios oyó sus gemidos" (*Ex.*, 2 23). Iba a ser Moisés quien liberase a su pueblo de la opresión en que estaba sumido. Su misión comenzará con un hecho prodigioso: la revelación del nombre propio de Dios. Y quien revela su nombre reiterará la alianza hecha con Abraham, esta vez de un modo mucho más solemne. Estos hechos son ubicados alrededor del año 1240 a. C., es decir, unos 610 años después de la partida hacia Canaam de los familiares abrahamitas que habría ocurrido en 1850 a. C. (cálculos aproximativos de P. Heinisch y J. Schildenberger).

#### IV

Apacentando el ganado de su suegro, Moisés llegó hasta el monte *Horeb* (el Sinaí); allí vio, sorprendido, llamas de fuego: salían de una zarza que ardía sin consumirse. Se acerca para mirar este prodigio, pero del medio del fuego lo llamó Yahweh (*Ex.*, 3, 1-4). El *fuego*, en el simbolismo bíblico es signo de la santidad divina porque purifica y consume todo lo perecedero; manifiesta la presencia de Dios. Al responder Moisés a quien lo llamaba, oyó esta advertencia: "No te acerques; quita las sandalias de tus pies porque el lugar en que estás es tierra santa" (*Ex.*, 3, 5). En Oriente, el calzado, por hollar muchas cosas consideradas legalmente "impuras", se considera también "impuro"; como actualmente en las mezquitas musulmanas, era en la antigüedad preciso descalzarse para entrar en un lugar santo.

Y Dios añadió, dándose a conocer: "Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob" (*Ex.*, 3, 6). "Dios", en las lenguas semíticas, se dice "*El*", término arcaico que aparece como raíz de muchos derivados; es un nombre *común* cuyo significado primitivo sería "potente" o

“poderoso”. De él derivan “*Elohah*” y “*Elohim*”; este último vocablo tiene forma plural pero se usa como singular (indicaría los múltiples poderes divinos); en la Biblia aparece nombrando ya a los “dioses” ya al “único Dios”. Otras formas hebreas compuestas son “*El-bethel*”, el Dios de Bethel (*Gen.*, 21, 13); “*El-Elohí-Israel*”, el Dios de Israel (*Gen.*, 33, 20) y sobre todo “*El-Shaddai*” (*Gen.*, 17, 1), el Dios altísimo, usada en múltiples pasajes bíblicos (treinta veces sólo en el libro de *Job*).

Moisés sabía que el Dios de sus padres (antepasados) era “el dueño del cielo y de la tierra” (*Gen.*, 24, 22) ante el cual los “dioses” egipcios y de otros pueblos eran “nadas”. Era por ello lógico que *Yahweh* se identificara. Pero el contexto más bien parece recordar, con la alusión a los patriarcas, las promesas hechas a su pueblo de ocupar la tierra de Canaán. Los descendientes de Jacob continuaban bajo la férula de los faraones; tal vez muchos habrían ido cruzando las poco delimitadas fronteras, pero la gran mayoría quedaba en Egipto.

Dios había elegido a Moisés para liberar a su pueblo (*Ex.*, 3, 7-10). Misión enorme, que exigiría una capacidad y un poder extraordinarios. “Moisés dijo a Dios: ‘¿Y quién soy yo para ir al faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?’ Dios le dijo: ‘Yo estaré contigo y ésta será la señal que quien soy yo, quien te envía: cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, daréis culto a Dios sobre este monte’” (*Ex.*, 3, 11-12). Hay en este pasaje una insistencia divina en *identificarse*, en mostrar claramente quién es el que le confía la misión liberadora y en quién él debe confiar.

Pero Moisés, a su vez, insiste y provoca la gran revelación: “Si voy a los hijos de Israel y les digo: ‘el Dios de nuestros padres me envía a vosotros’ y me preguntan cuál es *su nombre*, ¿qué voy a responderles?” Y Dios dijo a Moisés: ‘*Yo soy el que soy*’ (‘Ehjah’asher’ehjah); así responderás a los hijos de Israel: *Yo soy*’ (‘Ehjah) me envía a vosotros. Y prosiguió: ‘Esto dirás a los hijos de Israel: *Yahweh* (El es; El-que-es), el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, me manda a vosotros. *Este es mi nombre* para siempre; es mi memorial de generación en generación’” (*Ex.*, 3, 13-15).

## V

La revelación del nombre propio de Dios reviste, en el texto bíblico, trascendental importancia. Culmina la etapa iniciada por la vocación de Abraham y la elección de un pueblo depositario de las promesas divinas. A la vez tiene caracteres misteriosos. ¿Qué quiere significar Dios cuando dice su nombre e insiste tanto en él? Desde hace siglos, exégetas y teólogos han estudiado el tema, sin lograr acuerdo. Este hecho plantea una serie de problemas. ¿Conocían los hebreos el nombre propio de Dios? ¿Qué significa “El-es” o “El (que)es”? ¿Se podría dar a este tema una *explicación* definitiva? ¿Podríamos inquirir las *intenciones* de Dios? ¿El ámbito de lo *divino* está al alcance de nuestra razón?

Pero, por otra parte, ¿es satisfactorio dejar estas cuestiones en el plano de lo enigmático? ¿no admitimos los cristianos que el fin de nuestra vida es

ante todo conocer a Dios? El hecho de que se haya estudiado y escrito tanto sobre el tema, tanto por parte de creyentes como de no creyentes indica que es insoslayable. Y no se trata sólo de una cuestión teológica: las diversas soluciones que se han propuesto, aun las más positivas (o positivistas) incluyen un trasfondo *filosófico*, consciente o inconsciente que, sin duda, el autor sagrado ignoraba totalmente.

Hay que tener en cuenta que los relatos bíblicos recogen antiquísimas tradiciones de los que los autores inspirados rescataron el sentido religioso. Esto aparece en los primeros libros de la Biblia. En el primer capítulo del Génesis, Dios (*Elohim*) crea el cielo y la tierra, forma al hombre y le da un mandamiento para probar su fidelidad (*Gen.*, 1-2). A partir de 2, 4 Dios se llama *Yahweh Elohim*. Los primeros humanos transgredieron esa norma y así entró el mal en el mundo (*Gen.*, 3). Aunque los padres de la humanidad fueron perdonados, sus descendientes conservaron una herencia: la tendencia al egoísmo y al placer que los apartaban de Dios; sobrevino un castigo, el diluvio del que sólo se salvó la familia de Noé, varón justo, con quien se inicia una nueva etapa de la historia (*Gen.*, 4-9). A partir del capítulo 4 casi siempre aparece sólo el nombre de *Yahweh*. Nuevamente los hombres se ensoberbecieron contra Dios (*Yahweh*) y merecieron ser dispersados en Babel (*Gen.*, 10-11). Un grupo permaneció fiel; cuando de nuevo comenzó a extenderse la maldad y se idearon dioses a los que se rindió culto, *Yahweh* llamó a Abraham, haciéndolo padre del pueblo elegido para conservar la fe en el Dios verdadero (*Gen.*, 12).

Esta diversidad de modos de nombrar a Dios fue la que llevó a romper con la tradición judía, aceptada por los cristianos, que consideraba a Moisés como autor del Pentateuco (ya en el siglo XIII, el cardenal *Hugo de Saint Cher* afirmaba que el Deuteronomio podría ser posterior a los otros libros mosaicos). Sin entrar en el problema técnico de la determinación de las fuentes o documentos recopilados por los hagiógrafos, uno de los cuales precisamente se denomina "yawista" y otro "elohísta" (nombres dados por *Jean Astruc* en 1750 para quien Moisés habría redactado el Pentateuco aprovechando tradiciones y documentos a los que su posterioridad añadió otros; ya antes, en 1685, el oratoriano *Richard Simon* había estudiado la diversidad de estilos y repeticiones de los cinco libros atribuidos a Moisés, llegando a las conclusiones que inspiraron la tesis de Astruc, utilizada por la crítica racionalista de la religión de inspiración hegeliana; la teoría de los "documentos" de W. Eichhorn, que añade otro, el sacerdotal, "Priestercodex"; la de los "fragmentos" de L. de Wette, Gedés y Vater; la de los "suplementos" de H. Ewald, que añade otra fuente, la deuteronomista; la de los "cuatro documentos", de E. Reuss, K. Graf, A. Kuenen y A. Kayser, desarrollada exitosamente por J. Wellhausen y su escuela) baste subrayar que es precisamente el nombre de Dios el que provocó la gran cantidad de estudios especializados sobre el Pentateuco.

## VI

Las diversas interpretaciones de los exégetas de distintas tendencias del nombre propio de Dios no son fáciles de sintetizar y menos de clasificar;

muchas de ellas son afines y otras que parecen serlo en realidad no lo son. Sin embargo y corriendo el riesgo de toda simplificación se podrían reunir en ocho grupos.

1) Una primera interpretación, haciendo hincapié en el carácter misterioso de la respuesta divina a Moisés, infiere que en realidad Dios *se negó* a dar su nombre. "Yo soy el que soy", expresión que deja perplejo al interlocutor, equivaldría a "Yo soy el que soy y *no revelo* mi nombre a nadie", o "no digo a nadie quién soy". Se salvaría de este modo la trascendencia divina, evitando colocar a Dios a la altura de los "dioses"; se mantendría un halo de misterio y, por otra parte, se impediría que alguien, al poseer el nombre propio de Dios, adquiriese, según la antigua creencia, cierto poder sobre la misma divinidad (así, con diversos matices, opinan F. Köhler, P. Lambert, A. M. Dubarle). Sin embargo, aunque la respuesta sea misteriosa y el Dios bíblico afirme su trascendencia y hasta dando por cierta la creencia semita de que conocer el nombre propio daba cierto poder sobre la divinidad (como sostiene B. Courayer), el contexto choca contra esa supuesta negativa divina: Dios reitera varias veces su nombre y hasta insiste que ése es "su nombre" para siempre y lo da solemnemente como "memorial" suyo. Por otra parte, nunca en la Biblia se admite que un mortal o un ángel podría tener algún poder sobre Dios.

2) Otra explicación, emparentada con la anterior, ve en la revelación del nombre divino una reacción contra la creencia egipcia de que el dios solar Râ admite muchos nombres, pero mantiene en *secreto* el verdadero (Amón) para que quien lo conozca no posea poderes mágicos derivados de él (así A. Sanda). Esta vez quien conoce el nombre divino no tendría poderes sobre la divinidad pero sí se apropiaría de poderes divinos; suposición menos ilógica que la de poseer algún poder sobre un dios. Ahora la renuencia a manifestar Dios su nombre parece más verosímil ya que Moisés, sin duda, conocía lo que se afirmaba del nombre secreto de Râ. Pero el conocer el nombre nunca implicó el poseer dones taumatúrgicos. Moisés realizó numerosos milagros, pero sólo cuando se lo ordenó Yahweh o cuando, urgido por la necesidad, el mismo Moisés lo suplicara a Dios. En cambio, el nombre propio del Señor debía ser conocido por todo el pueblo, sin que por ello adquiriera poderes algunos. En el contexto no hay alusiones a nombres secretos: el Dios de los patriarcas revela libremente su nombre, lo repite y quiere que todos lo sepan.

3) Otra explicación subraya el carácter *paranomástico* de la expresión "Yo soy el que soy" que repite el presente del verbo "ser" ("hahwah" o en forma menos antigua "hayah"). Esta figura de dicción ('Ehje 'asher 'ehje) es similar a otras usadas en la Biblia para dejar *indeterminada* la expresión de una idea como en Exodo 4, 14: "Señor, manda tu mensaje por quien lo mandes", es decir, "por quien quieras, no por mí" o bien para dar un carácter *limitativo* a una acción, como en Exodo 33, 19: "Yo hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia" (aludiendo a esta frase, San Pablo hace notar en Romanos 9, 15-18, que Dios es absolutamente libre para dar su gracia y que es ilimitado en su misericordia). En nuestro caso, señalaría enfáticamente la realidad divina y a la vez la eficiencia de su acción: el verbo "hayah" (o "hahwah") indicaría la continua *presencia* de Dios en su pueblo (así T. Vriezen) y también

J. *Schildenberger*). Esta interpretación es más verosímil que las anteriores: tiene en cuenta la mentalidad de los hebreos, la realidad de Yahweh (indirectamente opuesta a la "vanidad" de los dioses) y su continua presencia en su pueblo, tantas veces afirmada en el texto bíblico.

4) Otra posición, bastante similar a la anterior, insiste en el sentido de presencia *auxiliadora*: el uso del verbo "ser" indicaría dos aspectos solidarios: por una parte, el constante *auxilio* de Dios a su pueblo y, por otra, la *libertad* divina de aparecerse cuando quiera sin que sobre él tengan efecto alguno los conjuros mágicos (así *M. Buber*). Parecida a ésta es la opinión que afirma la realidad divina como *realizadora* de las promesas hechas a los patriarcas, contra la inanidad de los dioses (así *G. Ricciotti*). En estas interpretaciones se subraya sobre todo la acción divina más que su realidad, aunque es obvio que el actuar supone la presencia y ésta la realidad.

5) Otra interpretación ve en "Yahweh" (El que es) una forma "hifil", *causativa* del verbo "hayah" (o "hawah"); de este modo indicaría "el que causa el ser", "el que da la existencia" e, implícitamente, "el creador de todo" (así *H. Schulz* y más cercanamente *W. Albright*). Esta opinión, cuyas relaciones con las anteriores son claras, parece inspirarse más bien en una concepción filosófica y teológica exacta que en la forma verbal que aduce; sin embargo, como ha sido demostrado (por *W. Eichrodt*, quien adhiere a la posición antes ubicada en el grupo 4) el verbo "hayah" nunca tiene en la Biblia la forma causativa, de modo que choca contra el aspecto textual.

6) Otra manera de interpretar el verbo "hayah" (o "hawah") es la de entenderlo en forma "kaal" (simple), significando así a la vez "él es" y "él será"; "Yo soy el que soy" equivaldría, según este enfoque, "soy" y "seré": "Yo soy y seré el que seré"; es decir, "Yo seré el que soy"; indicaría la *inmutabilidad divina* y por ende su eternidad (Así *M. Lagrange*, *E. König*, *F. Ceuppens*, *F. Hitzig*). Esta conclusión, como la anterior, expresa un carácter divino filosófico y teológicamente exacto, pero como interpretación textual podría objetársele que en un mismo texto una misma forma verbal no podría tener *dos sentidos*, el de presente y el de futuro; aun cuando el hebreo podría admitirlo, aquí parece incongruente.

7) Otra posición que también enfoca el problema desde el punto de vista gramatical subraya en el "Yo soy" no el verbo sino el pronombre; aunque la expresión indica la *presencia* divina, lo que Dios habría querido señalar es su ser *personal*; la fuerza no estaría en el "soy" sino en el "Yo" (así *R. Pannikar*). La sugerencia es interesante y original; pero —aparte de que la noción de "persona" está ausente del pensamiento hebreo, al menos como la entendemos nosotros— debería probarse que las formas verbales hebreas remarcan el sujeto y esto está lejos de ser admitido.

8) Por fin, otra interpretación ve en el nombre de Yahweh una expresión de lo que modernamente se ha denominado la *aseidad*: Dios habría revelado que posee el ser por sí y no por otro; que es existencialmente autosuficiente

y absoluto (así, aunque como conclusión de otros análisis, *P. Heinisch* y también *F. Ceuppens* antes citado). Aunque esta aserción sea teológica y filosóficamente correcta, como expresión exegética del texto no podría aceptarse: una mentalidad concreta y práctica como la de los nómades hebreos no podría asimilar una noción *metafísica* tan elevada ni tendría sentido que Dios la revelara.

En *conclusión*, las principales interpretaciones de los especialistas aunque parcialmente se superponen difieren notablemente: van desde la negación divina a manifestar su nombre hasta la revelación de su esencia metafísica.

## VII

La intención de los biblistas que han analizado el sentido del nombre divino "Yahweh" es determinar cómo deba entenderse la expresión tal como aparece en el texto. Ante todo han debido superar el obstáculo de la falta de vocales del original hebraico: "YHWH" puede vocalizarse de distintas maneras. Entre los siglos VI y VIII de la era cristiana, las escuelas rabínicas de Babilonia y Palestina trataron de fijar la pronunciación intercalando puntos. Esta tarea de los "Naqdanim" (puntuadores) fue conservada por la "Masora" (tradicción). El texto masorético actual hace leer "*Yehowah*" de donde proviene "Jehová" en nuestra lengua, término introducido en el siglo XV y que aun se lee en versiones protestantes de la Biblia.

"*Jehová*", por lo tanto, no reproduce el nombre original; proviene del término "*Adonai*", Señor, que en la lectura pública substituía al nombre divino por el que se tenía un respeto sagrado. En la versión latina oficial, la *Vulgata*, se traduce "Elohim" por "*Deus*", Dios y "Yahweh" por "*Dominus*", Señor. Las versiones castellanas católicas siguieron esta terminología hasta las primeras décadas del siglo XX y se sigue usando en la liturgia; pero en las traducciones directas de los textos originales aparece el nombre de Yahweh.

Al leer en la Biblia que Dios se llama a sí mismo "*El que es*", espontáneamente pensamos que se autodenomina "*ser*", ya que generalmente se entiende por "ser" a "lo que es". Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla. En castellano la palabra "*ser*" tiene dos sentidos: 1) se usa como *verbo* (infinitivo) cuando decimos "ser o no ser"; y 2) como *nombre* (participio) cuando se dice "un ser viviente". Además, el primer sentido, *verbal* tiene dos funciones: a) *semántica* (realista) cuando indica que algo "es o existe", como cuando se dice "Dios es" o "yo soy" sin agregar nada; y b) *léxica* (copulativa) si solamente une un sujeto y un predicado, como cuando decimos "Dios es todopoderoso" o "yo soy argentino".

El *verbo*, en todas las lenguas, indica un *acto* o una *acción*, como el "caminar" o el "vivir"; el *nombre*, en cambio, designa el *sujeto* participante de un acto o acción que lo califica, como "caminante" o "viviente". En el caso especial del verbo "*ser*" el infinitivo expresa el *acto* que confiere *realidad* o existencia; el participio indica el *sujeto* que participa del acto de ser y que por ello es *real* o existente. Como todo acto o acción real supone el acto de ser, todo verbo supone al verbo "ser" (de ahí que se haya llamado "verbo substantivo").

Es curioso notar que en castellano (y en otras lenguas, como el italiano y el francés) el verbo "ser" carecía de participio; de ahí que al menos desde el siglo XIV se use el infinitivo como participio, es decir, como nombre del sujeto que es. Esta anomalía hizo que se comenzara a emplear como infinitivo de este verbo el de otro: "existir", con lo que gramaticalmente se comete un nuevo error ("existir" propiamente expresa "hacerse presente", "presentarse" del latín "existere"). Los gramáticos, al comprender esta anomalía, crearon en el siglo XVII el participio "ente", aunque sin mucho éxito porque el lenguaje corriente sigue usando "ser" como participio y "existir" como infinitivo.

Hablando con propiedad, por lo tanto, el *sujeto* que "es" no debe llamarse "ser", sino "ente" (el participio de "ser" debería ser "sente" que aparece en "ausente" y "presente"). Para entender a los teólogos latinos o griegos debemos recordar que en *latín* el verbo "sum" (soy) tiene como infinitivo "esse"; tardíamente apareció el participio "ens" que sin embargo se impuso. En *griego*, el verbo "eimi" (soy) tiene como infinitivo "éimai" y como participio antiguo "esón" que luego se transformó en "eóni" y en "ón", prevaleciendo esta última forma.

Cuando preguntamos "¿qué es esto?" suponemos, como es obvio, que "esto", a lo que se refiere la pregunta, ante todo "es". Vale decir, en lenguaje propio, que se trata de un "ente"; pero se da por supuesto que lo sea. No inquirimos si *es* o no *es*, sino *qué es*, o sea a qué clase o tipo de entes pertenece. Porque cada ente no sólo *es*, sino que *es algo* determinado: un hombre, un rosal, una mesa. *Lo que* cada cosa es, es su *esencia*, que la ubica en una especie. Habíamos distinguido los nombres propios de los comunes; los comunes expresan precisamente las esencias o naturalezas, mientras que los *propios* designan al sujeto individual (normalmente personal, como vimos).

Al preguntar Moisés a Dios por su nombre, evidentemente se refería a su nombre *propio* que lo distinguía de los demás dioses. Además (pero esto es sólo una conjetura) podría pensarse, dada la mentalidad semítica, que el nombre manifestase de algún modo lo que Dios es. Ya vimos que varias teorías de los exégetas hacen referencia a ésto; más aún los Santos Padres y Doctores de la Iglesia volcarán su atención a este delicadísimo tema. Lo que el texto sagrado remarca es la exclusión de *otros* dioses: "Yo soy Yahweh, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. No tendrás otro Dios sino a mí" (*Ex.*, 2-3). No comparte su naturaleza divina: "Soy yo, Yahweh y ningún otro; fuera de mí no hay dios" (*Isaías*, 45, 5): "No has de reconocer a dios alguno sino a mí" (*Oseas*, 13, 4).

No sólo el nombre de Yahweh es propio, sino que el mismo nombre de Dios, "Elohim" también lo es en el texto bíblico. Aunque el término "elohim" tenga forma plural, no solamente en la Biblia sino en las tabletas de el-Amara y de Boghazkoei (capital antigua de los hititas) y los textos de Ras-Shamra (Ugarit) aparece designando un solo Dios o un único monarca: tiene sentido singular. Los hebreos conocían los dioses de pueblos vecinos y hasta llegaron a rendirle culto supersticioso, severamente reprobado por los profetas. Pero es claro el sentimiento monoteísta ancestral en Israel. No hay huella alguna en los textos bíblicos de las frondosas mitologías y teogonías infaltables en los pueblos

antiguos: cada dios tenía esposa, una diosa; además tenía padre y madre. Las excavaciones no han hallado en los diversos asentamientos israelitas ningún vestigio de politeísmo. Y en hebreo no existe siquiera el femenino de "elohim".

Todo indica que la tesis de la escuela del P. W. Schmidt —formada por eruditos investigadores de los documentos de la antigüedad y de la vida de los "primitivos" contemporáneos (con los que han convivido años)— de que desde el punto de vista antropológico-cultural, etnológico y sociohistórico, el *monoteísmo* sería la forma más antigua de religiosidad merece calificarse como la única avalada con ingentes datos comprobados científicamente.

## VIII

Los Santos Padres "atestiguan la presencia viva de la tradición" (*Concilio Vaticano II*, "Dei Verbum", n. 8); cuando convergen en sus enseñanzas manifiestan la fe de la Iglesia y en cualquier caso su doctrina es venerable. En el caso del nombre de Dios y de su interpretación debe advertirse la importancia decisiva de la formación filosófica que hayan recibido. En su mayoría se han nutrido de enseñanzas platónicas o neoplatónicas con algunos toques de estoicismo. De ahí su concepción del término "*ser*", que en este tema es capital ("*émai*" en griego, "*esse*" en latín): lo entienden ya como significando la esencia (lo que cada cosa es), caracterizada por su permanencia, ya la substancia (lo existente) caracterizada por su realidad. En muchos casos ambos sentidos se confunden; además, frecuentemente usan "*es*" en función copulativa y no semántica, suponiendo un atributo tácito para completar la expresión.

Es claro que la interpretación del nombre divino basada en determinada concepción filosófica no forma parte del patrimonio de la tradición cristiana; sin embargo, resulta interesante y útil el conocerla. Comentando los términos de la revelación hecha a Moisés, los Padres muestran diversidad de enfoques derivados de sus propias posturas intelectuales. Convencionalmente se ha dividido a los Padres en "orientales" y "occidentales" pero no, como pareciera, con sentido geográfico sino lingüístico: los "orientales" son los que escribieron en griego y los "occidentales" en latín; en realidad la división es un tanto arbitraria y habría que agregar a los siríacos.

*San Efrén de Siria* es un testimonio muy oriental de la ortodoxia (su ciudad, Nísibis, colindaba con Persia); dos siglos y medio después de la vida terrena de Cristo expone su doctrina casi siempre en verso. No es, en rigor, un teólogo, aunque incursionó con admirable profundidad en temas dogmáticos. Se preocupó en aclarar el sentido de las palabras del Exodo: "A Moisés (Dios) le manifestó su nombre, cuando se llamó a sí mismo 'El que soy', que es un nombre de esencia y nunca llamó a los otros entes con ese nombre, aunque designó a muchas cosas con nombres diversos; como si con un único nombre que pronunció enseñase que sólo El es ente, no así lo demás" (*Adversus haereses*, Sermo 53; ed. Assemani, t. II, p. 443). Y en otra obra: "Dios es esencialmente. Su esencia es gloriosa como su nombre. Si esencialmente su nombre es distinto de los demás, también lo es su generación ignota que permanece oculta para todos" (*Adversus scrutatores*, Sermo 27, ed. cit., t. II, p. 48).

Sin entrar en detalles, el doctor sirio insiste en que solamente Dios "es" plenamente, esencialmente; esto indica su nombre que lo separa de lo demás. La afirmación es perfecta; puede verse en ella reflejos de platonismo pero en realidad no hace sino presentar con precisión lo que expresan los términos bíblicos. Otros Padres, en los que se nota mayor trasfondo filosófico, incursionarán en aspectos técnicos que sin embargo no aclaran más la cuestión.

En el mundo latino, *San Hilario de Poitiers*, contemporáneo del doctor sirio, expone: "Yo soy el que soy"... Estoy totalmente admirado de tan alta significación de Dios que con un lenguaje aptísimo habla a la inteligencia humana del incomprensible conocimiento de la naturaleza divina. No puede entenderse nada más propio de Dios que el ser ("*esse*") porque lo que es ni puede dejar de ser alguna vez ni comenzar sino siendo perpetuo con el poder de su incorrupta beatitud no pudo ni podrá alguna vez no ser, porque lo divino no está afectado de abolición ni de comienzo. Y como nunca le falta a Dios la eternidad, dignamente esto solo, que sea, muestra manifiestamente su eternidad" (*De Trinitate*, I, n. 5; P.L., t. 10, c. 28). El obispo galo subraya el *ser* como característico de Dios; pero entiende que "ser" indica (como en Platón) perpetuidad, ausencia de comienzo y de fin.

Volviendo a oriente, pocos años más tarde, *San Gregorio Nazianzeno* retoma en las costas del Mar Negro el tema del nombre divino agregando precisiones técnicas. "En cuanto nos ha sido concedido, 'ente' y 'Dios' son en cierto modo más nombres de substancia ("*ousía*") ; de éstos aun la voz 'ente' ("*ón*") es la más apta: no sólo porque El mismo, cuando Moisés en el monte habló oracularmente y le preguntó con qué nombre lo llamaría, así se nombró a sí mismo, anunciándole que dijese al pueblo estas palabras: 'El que es me envió'; pero también porque ese nombre es el que hallamos como más propio... Perc nosotros indagamos la naturaleza de quien posea por sí mismo el ser ("*éinai*") mismo y no lo comparta con ningún otro. El ente es realmente propio de Dios (*Orationes*, 33, 4; P.G., t. 36, c. 625).

Como el "ente" es "lo que es" y el "ser mismo" de por sí es privativo de Dios, resulta que "ente nombra propiamente a El que es. La conclusión es exacta. Con un análisis terminológico muy posterior, se podría advertir que en este pasaje, la relación entre "substancia" y "ente" hace pensar que el "ser" no indica el acto constitutivo de lo que es sino el existir, expresión de realidad actual. De todos modos parece alejarse del esencialismo platónico. Pero en otro texto el mismo Padre cambia la perspectiva, inclinándose a interpretar "ser" como eternidad y permanencia. "Dios siempre era, es y será; o más bien es siempre. Pues "era" y "será" son segmentos de este tiempo nuestro y del flujo del tiempo nuestro y del flujo de la naturaleza. El siempre 'es' y de este modo se nombra a sí mismo cuando Moisés en el monte le habló. Pues abarca en sí mismo el ser universal que no tuvo principio ni tendrá fin, como un océano inmenso de substancia sin término" (*Contra Eunomio*, 8; P.G., 45, c. 461). El carácter propio del Ser divino sería su eternidad infinita.

Similar es la posición de otro Padre oriental, *San Gregorio Nysseno*, obispo como el Nazianzeno y amigo suyo, que en cuestiones trinitarias muestra gran versación metafísica. Al comentar la frase del Exodo no se extiende, subrayando

más bien la veracidad divina que nos revela su existencia eterna: "Un único juicio de la verdadera divinidad nos muestra la expresión de la sagrada escritura que por la voz suprema enseñó a Moisés que oyó decir: 'Yo soy el que soy'. Por lo tanto, sostenemos que sólo el divino Ser debe creerse, cuya existencia eterna e infinita se aprehende" (*Contra Eunomio*, 8; P.G., 45, c. 461). Una vez más, el carácter propio del Ser de Dios sería su eternidad infinita.

Un contemporáneo de los anteriores en el fecundo siglo cuarto, pero en la Italia norte, *San Ambrosio de Milán* poseía una gran cultura clásica. Nacido en Tréveris, en tierra germana, era hijo del prefecto de las Galias y él mismo, siendo abogado, había abrazado la carrera administrativa y llegado a ser gobernador de Liguria y Emilia con el cargo de cónsul. Llevado por el pueblo al episcopado, al tratar del nombre divino coincide con los Padres orientales en su apreciación. "El nombre es la propiedad de cada uno por la cual puede entenderse. Por ello creo que Moisés, queriendo conocer lo propio de Dios y algo especial de El, lo interrogó: '¿Cuál es tu nombre?' Finalmente, conociendo Dios su mente, no le respondió su nombre sino su función; esto es, expresó una cosa, no una apelación, diciendo: 'Yo soy el que soy', porque nada es tan propio de Dios como el ser siempre" (*In Psalmos*, 43, 19; P.L. 14, c. 1100). El ser divino equivale, por lo tanto, a "ser siempre".

Otro Padre latino, aunque de origen dálmata y larga permanencia en Oriente, *San Jerónimo de Stridon*, comentando a San Pablo introduce el tema del nombre divino: "Habla el Señor en el Exodo: 'Yo soy el que soy' y 'Esto dirás a los hijos de Israel: El que es me envía a vosotros'. ¿Acaso sólo Dios era y los demás no? Dios, que siempre es y ni tiene principio y es él mismo su origen y causa de su substancia, no puede entenderse que tenga de otro el subsistir" (*In ep. ad Ephesios*, I, 2, 3; 14; P.L., 26, c. 488). El gran especialista en Biblia quiso, sin duda, subrayar la absoluta autonomía del existir divino del que procede todo lo que es. Pero al formular esta idea incurrió en una falla metafísica: nada puede originarse a sí mismo ni ser causa de su propia realidad. Esto es una contradicción: para causar debe existir y para ser causado no; debería existir antes de existir. Pero San Jerónimo no fue un filósofo sino un biblista, un asceta y un director de almas, nutrido de literatura clásica pero no de filosofía. Sería vano exigirle precisiones en un campo que no era el suyo.

En cambio *San Agustín de Hipona*, amigo, pero crítico de Jerónimo, dominaba la filosofía, sobre todo la neoplatónica. En varias de sus numerosas obras trató el tema del nombre divino, tal como lo reveló el Señor a Moisés que se lo preguntaba. "Quitado del medio todo lo que podría designarse o decirse 'Dios', respondió que se llama el ser mismo ("*ipsum esse*"). Y como ése fuera su nombre. 'Esto les dirás, agregó, El que es me envía'. Tal, pues, es El, que en comparación suya las cosas que fueron hechas no son. Si no se las compara con El, son porque son por El; pero comparadas con El no son porque el verdadero ser inmutable es el ser que sólo El es" (*Enarrationes in Psalmis*, 131, 4; P.L., 37, c. 1741). El ser en sentido pleno está caracterizado por la inmutabilidad.

En otro pasaje, notando que Dios se comunica por medio de sus ángeles, explica: "Ya el ángel y en el ángel el Señor decía Moisés que le preguntaba por su nombre: 'Dirás a los hijos de Israel: El que es me envió a vosotros'.

El ser ("esse") es nombre de inmutabilidad. Pues lo que cambia deja de ser lo que era para comenzar a ser lo que no era. El ser verdadero, el ser genuino, el ser auténtico es el que no cambia". (*Sermones*, 7, 7; P.L., 38, c. 174). Nuevamente la doctrina platónica del ser como lo no cambiante (*Sofista*, 242a; *Tímeo*, 27d).

Retoma el tema con más precisión terminológica en otra obra. "Lo que propiamente se dice de Dios y que no se halla en creatura alguna, raramente lo menciona la escritura divina, como le fue dicho a Moisés: 'Yo soy el que soy' y 'El que es me envió a vosotros'. Pues el cuerpo y el alma se dicen 'ser' en cierto modo, pero aquí quiere que se entienda de determinado modo; si no, no lo diría". Se trata, por lo tanto, de lo que es propio de Dios y lo distingue de toda creatura. Por ello va a detenerse en el términos "substancia", para indicar el ser de lo existente en sí, pero también del sujeto de determinaciones accidentales.

"Si Dios subsiste y se lo puede llamar propiamente 'substancia', existe en El algo como en su sujeto y no sería ya simple porque este algo sería un ser distinto de lo que de El se dice, como 'grande', 'omnipotente', 'bueno' y cualquier nombre no indigno de Dios. No se puede decir que Dios subsista y que sea sujeto de su bondad o que su bondad no sea su substancia o más bien su esencia ni que el mismo Dios sea su bondad sino que la bondad está en El como en un sujeto. Luego es manifiesto que Dios se denomina abusivamente 'substancia', pero con un nombre más usado, debe entenderse 'esencia' que se dice de El propia y verdaderamente; así tal vez sólo Dios deba llamarse 'esencia'. El sólo es verdaderamente porque es inmutable y este nombre lo reveló a su servidor Moisés cuando le dijo: 'Yo soy el que soy' y 'Dirás a ellos: El que es me envía a vosotros'" (*De Trinitate*, VII, 5; P.L., 42, c. 929).

La "substancia" en Dios no puede entenderse como sujeto de determinaciones (serían accidentes y ya no sería simple) sino que lo que se dice de El se identifica con su subsistir; por ello, para el Hiponense, no es lo más correcto hablar de "substancia" sino más bien de "esencia"; y esta esencia equivale a la inmutabilidad. Similar es la posición de otro Padre del continente africano, pero en el este, en una ciudad cosmopolita de lengua griega, *San Cirilo de Alejandría*. "Dios es el principio de todo. Es El sin principio y todas las cosas tienen en El su principio y origen, pues El es el origen no engendrado por nadie sino que El es el que es y el que será. Este es su nombre" (*In Isaíam*, IV, 2; P.G., 70, c. 924). Una vez más el nombre divino revelado en el Exodo indica la permanencia en el ser.

Para concluir conviene recordar a otro Padre oriental, posterior en dos siglos y medio a los grandes obispos de los años trescientos y cuatrocientos. *San Juan Damasceno* conoció no sólo la filosofía platónica sino sobre todo la aristotélica. Al tratar del nombre bíblico de Dios explicó: "De todos los nombres que se atribuyen a Dios, ninguno parece tan propio como 'El que es', como El mismo, cuando respondió a Moisés en el monte, le dijo: 'Di a los hijos de Israel: El que es me envió'. Porque todo el ser ("einaí") como inmenso e ilimitado océano de substancia ("ousía") lo contiene todo en su compleción" (*De fide orthodoxa*, I, 9; P.G., 94, c. 836).

La fidelidad de los Santos Padres al texto bíblico hizo que excluyeran ver lo propio de Dios en el Bien (como podría seguirse del platonismo: para Platón la Idea de Bien es la suprema realidad: *República* 517b) en lo Uno (como en el neoplatonismo de Plotino: *Ennéadas*, V, 5, 13). El *Exodo* nombra a Dios "El (que)es": de ahí que la atención se centre en el "ser" ("eínai", "esse") o en el "ente" ("ón", "ens"). No se mencionan ni la omnipotencia, ni la inmensidad, ni la ubicuidad, ni la bondad, ni otro atributo divino. Pero al tratar de esclarecer estos términos cada Padre acude al léxico filosófico que maneja: así "ser" se entiende ya como "esencia" (lo que cada cosa es), ya como "substancia" a su vez entendida como "realidad" o como "sujeto" o "substrato" (lo que obliga a aclaraciones) y se apunta a caracteres como la "permanencia", la "inmutabilidad" o la "infinitud".

Resulta obvio señalar que cuando los Padres bajan a estos detalles técnicos ya no hablan como testigos de la tradición de la Iglesia, que está por encima de estas precisiones metafísicas, sino como teólogos que reflexionan sobre su fe con su instrumental conceptual humano. Sin embargo, la veneración que merecen por su santidad, su antigüedad y su sabiduría hará que los doctores escolásticos hallen en ellos fuentes de inspiración aun cuando no lo señalen expresamente.

## IX

Tras las invasiones de los bárbaros y el derrumbe del Imperio Romano, largo período en el que el saber se refugia en los monasterios, la iniciativa de Carlomagno de reedificar las estructuras sociales europeas, muy desintegradas, conlleva el afán de difundir la cultura antigua. La escuela palatina, en la que el emperador era el primer alumno fue el modelo de las escuelas monásticas abiertas a estudiantes no pertenecientes al mundo monacal. Esta apertura optimizó el nivel académico. Algunas adquirieron merecida notoriedad y en ellas surgieron figuras eminentes.

En el monasterio bretón de Bec, su abad *San Anselmo de Aosta*, que más tarde será arzobispo de Cantorbery, retomó las precisiones de San Agustín que había aclarado: "Dios es, sin duda, substancia o se lo llama mejor, esencia, en griego *ousía*. Como 'sabiduría' proviene de 'saber' y 'ciencia' de 'scire', así 'esencia' deriva de 'ser'. Y ¿quién 'es' mayor que aquel que dijo a su servidor Moisés: 'Yo soy el que soy' y 'El que es me envía a vosotros'? Todas las demás substancias o esencias tienen accidentes que producen en ellas cualquier mutación, grande o pequeña; pero en Dios esto no puede suceder; luego no hay más que una sola e inmutable substancia o esencia que es Dios, al cual máxima y verdaderamente compete el ser mismo ("*ipsum esse*") de donde proviene el nombre de esencia" (*De Trinitate*, V, 2. 3; P.L., 42, c. 912). Por su parte, el santo piamontés exclamaba: "Tu sólo Señor, eres lo que eres y tú eres el que es. Pues lo que es distinto en su todo o en sus partes y en lo que hay algo mudable no es absolutamente lo que es. Y lo que comenzó del no ser y puede pensarse como no siendo y salvo que subsista por otro vuelve al

no ser lo que fue y ya no es y un futuro que aún no es, no es propia y absolutamente" (*Proslogion*, c. 22; P. L., 158, c. 238). Dios es el ser en sentido pleno por ser la esencia inmutable.

Si el abad de Bec es considerado como el "padre de la escolástica" el primer gran tratadista es *Pedro Lombardo*; en sus "Sentencias" no hace un florilegio de textos patrísticos sino que los ordena temáticamente según un esquema prefijado y los hilvana aportando su propia interpretación y estableciendo así una secuencia lógica. Al tratar de la esencia de Dios, cita los pasajes antes mencionados de San Agustín a propósito de las palabras del Exodo; aduce además a San Jerónimo. Esta obra, adoptada en el siglo XIII como texto universitario, influirá decisivamente en los escolásticos: Dios es el ser mismo porque es la esencia inmutable (*Sententiae*, I, d.8).

Los doctores del siglo XIII dan un importante paso adelante en el tema, pese a divergencias de enfoques: cuando hablamos de Dios lo hacemos partiendo de las perfecciones que hallamos en las creaturas a las que mentalmente quitamos sus limitaciones y las atribuimos al Creador, sabiendo que en esto nuestro conocimiento sólo llega a certezas parciales, ya que lo atribuido a Dios se halla verdaderamente en El, pero de un modo eminente y distinto del propio de lo creado. En esta posición tuvo un influjo notorio el *Pseudo Dionisio Areopagita*, autor desconocido que entre fines del siglo V y comienzos del VI publicó varias obras como debidas al discípulo de San Pablo convertido en el areópago ateniense.

El interpretar el "ser" de Dios con la inmutabilidad de su esencia será común entre los teólogos de inspiración agustiniana. *Alejandro de Hales*, citando a San Agustín, identificará la "ousía" con la "esencia" y el "ente" divino con la esencia pura que es "el nombre propio de la divina esencialidad, pues la esencia denomina la esencialidad sin adición alguna" (*Summa theologica*, I.1, n. 346). Citando a *Manlio Boecio*, filósofo y teólogo del siglo VI al que se tenía por mártir de la fe católica (en realidad fue ajusticiado por razones políticas), afirmará que solamente en Dios el ser ("esse") se identifica con lo que es ("id quod est"); pero "ser" indica "esencia" y "lo que es" el sujeto concreto, tanto en Boecio (*De Trinitate*, c. 2; P.L., 32, c. 1321) como en Alejandro (*Summa theologica*, I, n. 25).

Al influjo de Boecio se sumará el creciente de la Metafísica de *Aristóteles*, sobre todo con su noción de "acto" como perfección. Así *San Alberto Magno*, tras citar a San Agustín, se pregunta: "Dios es, verdadera y propiamente. ¿Por qué verdaderamente y por qué propiamente? Verdadera y propiamente se dice que es; así que 'propiamente' se refiere al ente ("ens") o a lo que es ("quod est") y 'verdaderamente' al ser ("esse"). Entonces es verdaderamente el ser que es simplemente ser y lo que nunca tuvo, ni tiene, ni tendrá nada mezclado de no-ser. Y es propiamente aquello en lo que son idénticos lo que es ("quod est") y el ser ("esse")" (*Summa theologica*, I, 4, 19). Dios es esencialmente ser; pero no es claro qué entiende el maestro alemán por esta voz: en algunos pasajes identifica, como Boecio, el ser con la esencia o naturaleza de un sujeto (*Summa de creaturis*, I, 4, 21, 1); en otras, aun citando la frase boeciana, hace del ser el acto de lo que es (*De causis*, I, 1, 8).

## X

Una vía nueva es la abierta por *Santo Tomás de Aquino*. Sus reflexiones, centradas en el texto del Exodo, logran unificar en una síntesis original, los aportes platónicos (agustinianos, dionisianos, boecianos) con los aristotélicos. Su tesis fundamental es que Dios es el ser por esencia y todo otro ente está compuesto de ser y esencia, entendiendo por el "ser" el acto que da realidad o existencia a las cosas (como el "vivir" constituye al "viviente").

Ante todo Santo Tomás nota que los *nombres* significan las *esencias* de las cosas (*Suma teológica*, III, 16, 1), aunque no inmediatamente ya que "las palabras son signos de los conceptos y los conceptos son representaciones de las cosas" (*S. teol.*, I, 13, 1); a éstas las conocemos a través de sus manifestaciones *sensibles*, vale decir de sus *accidentes* externos (*S. teol.*, I, 8, 12). Es claro que como en Dios no hay accidentes sólo podemos conocer su esencia a través de sus efectos o sea de las *creaturas* que El ha causado y "por vía de excelencia y remoción" de ahí que *ningún nombre* pueda expresar su esencia tal como es (*S. teol.*, I, 13, 1). Sin embargo, al aplicar a Dios nociones que extraemos de lo creado por El —puesto "todo efecto representa algo de su causa" (*S. teol.*, I, 45, 7)— entendemos por *analogía* que las perfecciones significadas por ellas se hallan en El de un modo eminente y sin defecto (*S. teol.*, I, 13, 6).

Que Dios exista, lo ha revelado a Moisés al decirle: "Yo soy el que soy" y esto puede probarse por cinco vías (*S. teol.*, I, 2, 3). Pero nuestro deseo es saber qué es, aun sabiendo que este conocimiento necesariamente será indirecto y deficiente. El nombre que se dio a sí mismo Dios nos ofrece la clave. El *ser* ("esse") es la perfección suprema, ya que la actualidad de toda otra perfección consiste precisamente en ser: nada tiene actualidad ni realidad sino en cuanto *es* (*S. teol.*, I, 4, 1, 3m). Ahora bien, en Dios no puede haber composición alguna —implicaría imperfección— y por ello su *esencia* se identifica con su *ser* (*S. teol.*, I, 3, 4). "Esta sublime verdad fue enseñada a Moisés por Dios cuando preguntó al Señor: Si me dijese los hijos de Israel ¿cuál es su nombre? ¿qué les diré? El Señor le respondió: Yo soy el que soy. Así dirás a los hijos de Israel: El que es me envió a vosotros, mostrando su propio nombre: El que es" (*Contra gentiles*, I, 22).

El nombre propio de Dios, "*El que es*" es el que expresa con mayor propiedad lo que puede decirse de El por tres razones: 1) ante todo, porque expresa el acto de *ser*, fundamento de todo lo real; 2) luego, porque lo abarca *todo*, sin indicar un modo determinado ni una esencia dada; 3) por fin, porque significa "ser" en *presente* y en Dios no hay pasado ni futuro (*S. teol.*, I, 13, 10). El acto de ser es la perfección de todas las perfecciones porque da realidad a las demás (*De potentia*, 7, 2, 9m.); es "lo más íntimo y profundo" de cada cosa (*S. teol.*, I, 8, 1); es el "más universal" de los efectos de la causalidad divina y por ello es lo propio de la causa más universal, que es Dios (*S. teol.*, I, 45, 5).

Sin embargo, el ser que conocemos es el de las creaturas y en ellas el ser es acto de una esencia (*C. gent.*, I, 53), mientras que en Dios el ser se identifica con su esencia (*S. teol.*, I, 3, 4). De aquí la dificultad en conocer lo que Dios

es. Los *nombres* expresan *esencias* entendidas por conceptos abstraídos de los entes creados en los que el *ser* es distinto de la esencia (*S. teol.*, I, 7, 2, 1m); es el *acto* de las esencias a las que al actualizarlas, da existencia (*C. gent.*, II, 52). Por esto, "cualquier concepto que nuestro intelecto forma acerca de Dios será siempre una deficiente representación de El; de modo que la *esencia* de Dios (lo que Dios es) queda siempre *oculta* para nosotros" (*De veritate*, 2, 1, 5m). Y esto es lógico porque "la esencia divina está por sobre todo lo que concebimos o expresamos con palabras sobre El" (*S. teol.*, I, 13, 1). Queda en pie que sabemos que es "el *ser mismo subsistente*" (*S. teol.*, I, 4, 2); este conocimiento, por deficiente que sea, es lo más alto y valioso que puede poseer la mente humana.

Esta posición de Santo Tomás ha sido adoptada por los teólogos con alguna variante. Algunos, influidos por el aristotelismo (Dios, para Aristóteles, es acto puro de entender: *Metafísica*, XII, 7) han unido al "ser subsistente" la "*irrelección subsistente*" (así P. GODOY, *De Deo*, II, 1, 4, 12; J. POINSOT DE S. TOMÁS, *De Deo*, 16, 2; P. GONET, *De Deo*, I, 1, 2, 1). Pero Santo Tomás excluye esta postura: "El *ser*, tomado absolutamente en cuanto incluye toda la perfección de ser, está por sobre la vida y las perfecciones subsiguientes" (*S. teol.*, I-II, 2, 5, 2m.); ahora bien, el entender es la forma suprema de la vida (*S. teol.*, I, 18, 3), incluida en el ser aunque posterior lógicamente a él. Otros autores aunque también sostienen la solución de Santo Tomás, la formulan abstractamente: la "*aseidad*" (J. CHEVRIER, "Capreolus", *In Sent.*, I, 8, 4, 1 y D. BAÑEZ, *In Iam.*, 3, 4, 3m); pero el acto puro de ser que es la esencia divina debe nombrarse en forma concreta.

Pocos teólogos discrepan de la solución tomista. *Juan Duns Scot* sostuvo que, en cuanto nos es posible conocer, la esencia divina es la *infinitud* (*Opus oxoniense*, Prol., III, 4, 10). Sin embargo, para ser infinito, es preciso, ante todo, *ser*. Otros autores, de raíz nominalista, ven en la *omniperección* la esencia de Dios (así D. RUIZ, *De Trinitate*, 2, 5 y J. MARTÍNEZ, *In Sent.*, I, 3, 9). Pero toda perfección supone el *ser*. La solución de Santo Tomás es la que mejor responde al texto bíblico; pero a la vez ha significado una transformación en la teología y la filosofía realista. Si se ha podido hablar de una "metafísica del Exodo" (*E. Gilson*) con este provocativo título se designa una filosofía del *ser*, que sin salir de su ámbito propio, tuvo inspiración en el nombre divino.

Hemos recorrido un largo camino logrando sólo una síntesis de investigaciones de exégetas, de enseñanzas de Padres y Doctores de la Iglesia, de reflexiones de teólogos y filósofos. La pregunta de un caudillo de tribus nómades tuvo por respuesta divina la revelación de un nombre que ha atrapado la atención de centenares de generaciones. Y ha alimentado la piedad de muchos pueblos, el fervor de muchos místicos y la meditación de muchos intelectuales. Difícilmente se podría exagerar la importancia de este tema: se trata, pese a sus limitaciones, del conocimiento supremo al que pueda llegar el hombre. Vale la pena detenerse en él.

## BIBLIOGRAFIA

W. ALBRIGHT, *The Religion of Israel*, Baltimore, 1946; G. ANZOU, *La tradition biblique*, Paris, 1957; A. BEA, *De Pentateucho*, Roma, 1933; M. BUBER, *Moses*, Heidelberg, 1952; H. CAZELLES, A. *propos du Pentateuque*, Biblica, 1954; H. CAZELLES, *Moïse*, Dictionnaire de la Bible, Paris, 1956. H. CAZELLES, *La Torah*, en ROBERT-FEUILLET, *Introduction à la Bible*, Tournai, 1957; J. CHAINE, *Le livre de la genese*, Paris, 1946; A. CLAMER, *Le Pentateuque*, en PIRLOT-COAMER, *La Sainte Bible*, Paris, 1953; A. COLUNGA, *Introducción al Pentateuco, Biblia comentada*, BAC, Madrid, 1960. F. CEUPPENS, *Theologia biblica*, Roma, 1938; J. COPPENS, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, Paris-Bruxelles, 1942; B. COURAYER, *Exode, Bible de Jerusalem*, Paris, 1951; A. M. DUBARLE, "La signification du nom de Iahweh", *Revue des Sciences Philosophiques est Theologiques*, 1951; R. DE VAUX, *Le Genese, Bible de Jerusalem*, Paris, 1951; J. MARITAIN, "¿Qué es Dios?" en *Los grados del saber*, Buenos Aires, 1978; J. DE MONT-LEON, *Moïse*, Paris, 1956; P. HEINISCH, *Genèse*, Bonner Bible, Bonn, 1936; H. HAHAN, *Old Testament and Modern Research*, Filadelfia, 1954. M. J. LAGRANGE, "L'autenticité moisaïque du Pentateuque", *Revue Biblique*, 1938; E. GILSON, "El ser divino", en *El tomismo*, Pamplona, 1963. E. GILSON, "Yahweh et les grammairiens", en *Constants Philosophiques*, Paris, 1983; J. PRADO, *Los problemas del Pentateuco*, Sefarat, 1948; J. PRADO, *Esbozos católicos sobre el Pentateuco*, Sefarat, 1956; W. RUDOLF, *Der Elohist*, Berlin, 1938; G. RICCIOTTI, *Historia de Israel*, Buenos Aires, 1946; J. SANDA, *Moses und der Pentateuch*, Münster, 1924. J. SCHILDELBERGER, "La religión del Antiguo Testamento" en *Cristo y las religiones*, BAC, Madrid, 1960; J. STEIMANN, *Les plus anciens traductions du Pentateuque*, Paris, 1954; E. SUTCLIFFE, *Introducción al Pentateuco*, Verbum Dei, Barcelona, 1956. A. VACCARI, *Jahweh i nomi divini*, Biblica, Roma, 1933; T. C. VRIESEN, *'Ehje 'aser 'ehje*, Tübingen, 1950.