

Del “Dios presente” al “Ser omnipotente” La helenización de *Yahweh* en el cristianismo medieval

JUAN CARLOS ALBY

Resumen: El judaísmo tardío y posteriormente el cristianismo incurrieron frecuentemente en el célebre pasaje de Éx. 3, 14, entendiéndolo como la revelación del Nombre divino a Moisés. Las respectivas influencias de la ontología griega y de la Septuaginta que traduce el citado texto hebreo por “Yo Soy el que Soy” (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν), se hicieron presentes en la tradición cristiana desde sus orígenes hasta la Escolástica del siglo XIII. Sea con matices esencialistas o de carácter existencial, el Dios bíblico ha sido comprendido como “Ser” en distintos momentos del cristianismo medieval. Este alejamiento de la intuición bíblica originaria en dirección a una concepción helénica del Ser, produjo notables consecuencias en la imagen de Dios sostenida por los cristianos.

Palabras clave: Dios, helenismo, cristianismo, medieval, Ser

Abstract: The Later Judaism and subsequently the Christianity, inquired frequently the famous text of Ex. 3, 14 understanding it like the revelation of the divine Name to Moses. The respective influences of Greek ontology and of the *Septuaginta* that translates the quoted Hebrew text by “I Am who I Am” (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν) became present in the Christian tradition from its origins to the Scholastic of the 13th Century. It’s with nuances esencialists or of existential character, the biblical God has been understood like “Being” in distinct moments of the mediaeval Christianity. This remoteness of the primitive biblical intuition in order to a Hellenistic conception of “Being” produced remarkable consequences in the image of God sustained by the Christians.

Key words: God, Helenism, Christianity, Mediaeval, Being

Introducción

En un estudio titulado “Filosofía cristiana ¿Primacía del ser *versus* primacía del Bien?”, Jan Aersten¹ presenta una reflexión crítica de la tesis de Gilson acerca de la “metafísica del Éxodo”, inspirada en lo que el célebre medievalista francés considera la autorrevelación de Dios a Moisés en Ex. 3, 14: “Yo soy el que soy” (ἐγώ εἰμι ὁ ὄν). En efecto, Gilson sostiene que a partir de ese momento queda entendido que el nombre propio de Dios es el ser, y que ese nombre designa la esencia misma de Dios², tal como lo habrían sostenido San Efrén³ y, más tarde, San Buenaventura.⁴ Pero además, Gilson afirma que del mencionado texto del Éxodo se puede deducir la inmutabilidad de Dios, haciéndolo corresponder con el pasaje de Malaquías 3, 6: “Yo soy Dios y no cambio”⁵, con lo cual le adscribe al Dios bíblico una característica que es más bien propia del εἶναι griego.

Mucho antes de que Aersten formulara su crítica a la oposición gilsoniana entre una metafísica medieval del Bien, propia de la vía neoplatónica seguida por Dionisio Areopagita y otra que proclama la primacía cristiana del ser sobre el Bien, y que según Gilson habría sido sostenida por pensadores medievales como San Buenaventura, la helenista holandesa Cornelia de Vogel ya había advertido que la identificación de Dios con el ser es más bien griega que cristiana, y que la traducción de los LXX de Éxodo 3, 14 puede haber estado influida por la filosofía

1 En: *Anuario Filosófico*, 33 (2000), pp. 339-361.

2 Cfr. GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p. 57ss.

3 Cfr. SAN EFRÉN de Nisibis, *Adversus haereses, sermones* (ca. 363), num. 729, 53, en: ROUËT de JOURNEL, *Enchiridion Patristicum*, Barcelona, Herder, 1951(17a. ed.), p. 254.

4 Cfr. SAN BUENAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron* X, 10, en: *Obras de San Buenaventura*, edición bilingüe, t. III, Madrid, BAC, 1967, p. 369.

5 Cfr. GILSON, É., *Op. cit.*, p. 72, n. 14.

helénica.⁶

En este trabajo se intenta, en primer término, reconstruir los pasos que marcaron esa influencia griega sobre la traducción del citado pasaje bíblico para presentar a continuación las interpretaciones cristianas que se derivaron del mismo. Finalmente, se tratará de acceder a través de consideraciones históricas y semióticas a una comprensión más arcaica del testimonio que Israel nos ha legado de *Yahweh*, para advertir hasta qué punto la tradición consagrada en occidente nos acerca o aleja de las intuiciones originarias de los patriarcas y profetas respecto del enigmático dios.

1. La influencia griega sobre la traducción de la Septuaginta

En un esclarecedor estudio de F. García Bazán sobre la concepción de Dios como Uno y Ser entre los gnósticos de Nag Hammadi, se pueden advertir algunos momentos significativos en el proceso de helenización que pretendemos ilustrar.⁷

Podemos señalar como primer momento los fragmentos 6 y 8 del poema de Parménides en los que se afirma que “el ser es y el no ser no es” y se identifica al ser con el decir y el pensar, signando así el destino de toda la metafísica occidental.

En un segundo paso sobrevino la apropiación platónica de aquellas intuiciones fundacionales, con su consiguiente transformación hermenéutica que se deja ver en algunos pasajes clave de los diálogos del Ateniese. Así por ejemplo en el *Fedro*, donde se plantea el contraste entre la realidad y las apariencias⁸;

6 Cfr. de VOGEL, Cornelia, “*Ego sun qui sum*’ et sa signification pour une philosophie chrétienne”, en: *Revue des Sciences Religieuses* 35 (1961), pp. 337-355.

7 Cfr. GARCÍA BAZÁN, Francisco, “Dios Padre como Uno y Ser en los escritos gnósticos de Nag Hammadi. En torno a la metafísica de *Éxodo* 3, 14”, en: *Teología y vida*, vol. XXXIX 4 (1998), pp. 325-344.

8 “Y en este movimiento circular el alma contempla la misma justicia, contempla la templanza, contempla la ciencia, no la que es

en el *Timeo*, donde se nos advierte sobre la necesidad de distinguir entre lo que siempre es y no tiene generación y lo que se genera pero jamás es⁹; finalmente, en el célebre pasaje del *Sofista* sobre el no-ser entre los géneros supremos.¹⁰

El tercer momento lo constituye la influencia del pitagorismo naciente en la Magna Grecia sobre la mencionada transformación platónica de las nociones parmenídeas. En efecto, la existencia en el siglo I a. C. de un *corpus* de escritos de este pitagorismo que surgía y que fuera incorrectamente denominado “pseudopitagorismo” o “neopitagorismo”, permite datar muchos de esos tratados hacia la mitad del siglo II a. C., fecha en que la traducción de los LXX estaba en marcha. La expansión de este renacimiento a lo largo del Mediterráneo atrajo a filósofos destacados que, reconociendo la importancia de Platón para la conservación y trasmisión de la sabiduría griega, incluyeron esta filosofía dentro de una corriente pitagórica, a la que preten-

diferente según trata de las cosas diferentes que nosotros llamamos realidades, sino la ciencia que versa sobre lo que es realmente la realidad”, *Fedro* 247e.

9 “Por consiguiente, según mi opinión hay que distinguir en primer lugar lo siguiente: ¿Qué es lo que siempre es y no tiene generación, y qué lo que se genera pero jamás es? Uno es de hecho comprensible por la inteligencia (νόησι) mediante razonamiento, siendo siempre para consigo mismo, mientras que el otro es a la vez concebible por la opinión (δόξα) mediante sensación no racional, generándose y destruyéndose, pero jamás siendo realmente”, *Timeo* 27d – 28a; cfr. también en el mismo diálogo el discurso sobre el tiempo, 37c – 38b.

10 “Así pues, es necesario que haya un ser del no-ser, no solamente en el movimiento, sino en toda la serie de los géneros. En toda esta serie, en efecto, la naturaleza de lo distinto hace que cada uno de ellos sea distinto del ser y que por ello mismo, sea no-ser. Por consiguiente, todos, desde ese punto de vista, diremos con corrección que son siempre y en todo no-ser, y por el contrario, puesto que ellos participan del ser, diremos que son ser y los denominaremos seres”, *Sofista* 256d ss.

dieron hacer remontar hasta un origen anterior a Platón otorgándole un carácter más auténtico, por haber concebido la filosofía no sólo como un estudio, sino también como una forma de vida. Entre estos autores sobresalen Eudoro de Alejandría (Egipto), Nigidio Figulo (Roma), Nicómaco de Gerasa (Palestina) y Moderato de Cádiz (Bética). Los dos últimos, junto a Antonio Diógenes y una cuarta fuente que se presume de la época alejandrina y que consistiría en una biografía erudita atribuida a Favorino, habrían proporcionado —según A. Delatte—, los extractos sobre cuya base Porfirio compuso la *Vida de Pitágoras*.¹¹

Al momento de la traducción en Alejandría de las escrituras hebreas, la expresión de Éx. 3, 14: *'ehye asher 'ehye* fue volcada al griego como $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\ \acute{o}\ \acute{\omega}\nu$, imponiéndole un sentido filosófico que intenta aproximarse al significado bíblico (“yo seré el que estaré” o “yo estoy siendo el que estaré siendo”) y que sería justificado en el siglo I d. C. por Filón de Alejandría. En su concepción de Dios, Filón contrapuso al platonismo pitagorizante de Eudoro de Alejandría —interesado en los primeros principios¹²— el culto de los terapeutas:

11 Cfr. PORFIRIO, *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*, Madrid, Gredos, 1987, introducción de Miguel Periago Lorente, p. 13. Cfr. GARCÍA BAZÁN, F., “Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, n. 15 (1998), pp. 15-36.

12 Así parece atestiguarlo un fragmento de Simplicio: “Es necesario decir que en el sentido más elevado los pitagóricos afirman que principio de todas las cosas es lo Uno; en cambio, con un significado segundo dicen que los principios de los seres perfectos son dos: lo uno y la naturaleza opuesta a él.”, SIMPLICIO, *Comentario a la Física de Aristóteles* 181, 7, en: GARCÍA BAZÁN, F., *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones*, Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 80ss. Cfr. del mismo autor: “Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo”, en: *Anuario Filosófico* 33 (2000), pp. 111-149; aquí, p. 120ss.

Al que es, que es superior al Bien, más puro que el Uno y más primordial que la Mónada.¹³

Dios está en el orden de lo Uno y de la Mónada, pero mejor, la Mónada en el orden del Dios único; porque todo número es más reciente que el mundo igual que el tiempo, y Dios es más antiguo que el mundo y el creador.¹⁴

Como sostiene J. P. Martín, la concepción existencial de la naturaleza de Dios constituye el centro hermenéutico de Filón a partir del cual se entienden otras dos consideraciones fundamentales, como la teoría de las Ideas y la noción de creación.¹⁵ Es precisamente Filón quien desarrolla la primera exégesis ontológica de Éx. 3, 14, a partir de la que algunos creen encontrar un antecedente de la intelección de Dios como *Esse* en Santo Tomás de Aquino.¹⁶ En orden a esta afirmación, Martín presenta una serie de textos filonianos que así lo ratifican:

(el intelecto) no iniciado todavía en los más altos misterios participa de los ritos menores y aún no es capaz de aprehender al Que Es sólo en sí mismo, aparte de cualquier otro, pudiendo aprehenderlo solamente a través de sus actos, o como creador, o como gobernante.¹⁷

Dios le respondió: en primer lugar diles que Yo soy el que es, a fin de que, comprendiendo la diferencia entre el ser y el no ser (*diaphorán óntos te kai*

13 FILÓN, *Vita contemplativa* 2.

14 FILÓN, *Legum Allegoriae* II, 3.

15 Cfr. MARTÍN, José P., “Filón y la historia del platonismo. Un diálogo con R. Radice”, en: *Méthexis. Revista de filosofía antigua*, vol. III (1990), pp. 119-127.

16 Cfr. MARTÍN, J. P., “La primera exégesis ontológica de ‘yo soy el que es’ (Éxodo 3, 14-LXX)”, *Strómata* 49 (1983), pp. 93-115.

17 FILÓN, *De Abrahamo* 122.

mè óntos), aprendan además que ningún nombre se puede aplicar a mí con propiedad (*oudèn ónoma tò parápan ep'emoú kyriologeítai*), al que solamente conviene el ser (*hôi mónōi prósesti tò eínai*).¹⁸

En el texto precedente se destaca la antigua doctrina hebrea del *shem* (nombre), según la cual Dios es innominado.¹⁹ También se desprende del mismo la paradoja filoniana según la cual Dios tiene un nombre propio y, al mismo tiempo, no puede ser nombrado. La misma se resuelve entendiendo que, según Filón, la naturaleza de Dios es “ser” y no ser nombrado, pues al predicar de Dios el “ser” como única predicación posible, quedan establecidos los límites del lenguaje.²⁰

“Porque ‘yo soy el que es’ equivale a ‘mi naturaleza es ser, no ser dicha’.”²¹

Filón, formado en el judaísmo y en la filosofía griega, presenta al ambiente intelectual del siglo I una concepción del Dios de Éx. 3,14 que encontrará eco en distintos momentos de la historia del cristianismo, desde sus orígenes hasta la Escolástica.

2. La interpretación cristiana de Éx. 3, 14

En los comienzos del cristianismo, tanto los cristianos gnós-

18 FILÓN, *De vita Mosis* I, 75.

19 La palabra *shem*, “nombre”, se convirtió paulatinamente en labios de los piadosos en sustituto del *Tetragrámmaton YHWH*. Los orígenes de esta práctica se remontan al período mosaico: “No tomarás el nombre de *YHWH* tu Dios en vano.” (Éx. 20, 7); cfr. Am. 2, 7 y Jer. 20, 3. “*YHWH*, Señor nuestro, ¡Qué grandioso es tu nombre en toda la tierra!” (Sal. 8, 1). La completa sustitución del nombre divino por la palabra *shem* la encontramos por primera vez en Levítico 24, 11: “Y blasfemó el Nombre, el hijo de la mujer israelita, y maldijo. Y lo trajeron a Moisés.” Cfr. CHAVEZ, Moisés, *Hebreo bíblico. Texto programado*, t. I, El Paso (Texas), Mundo Hispano, 1981, pp. 458-459.

20 Cfr. MARTÍN, J. P., “Filón y la historia del platonismo...”, p. 125.

21 FILÓN, *Mutatione* 10 ss.

ticos como los católicos dedicaron su atención al pasaje bíblico en cuestión, tratando de comprender la naturaleza de Dios. Si bien ambas corrientes resultaron bastante coincidentes en la interpretación del pasaje, los gnósticos, mejor formados en filosofía y teología que los heresiólogos, pudieron fundamentar sus tesis con mayor solvencia, utilizando como instrumentos de su exégesis elementos de los platónicos que pitagorizan así como también materiales judíos del período intertestamentario, tales como el *Libro de los Jubileos* y textos de Qumrán.²² Ambas expresiones cristianas concordaban al menos en dos aspectos de la cuestión: la superioridad de la tradición judía y cristiana sobre la griega, y la comprensión de Dios como “el que es”, pero innominado.

Con respecto a la primera, el mismo Filón había afirmado que las enseñanzas mosaicas provienen de Dios y son superiores a las griegas, e incluso un autor pagano como Numenio de Apamea, reconoció la dependencia griega de las doctrinas mosaicas diciendo: “¿Qué es, pues, Platón, sino un Moisés que habla la lengua ática?”²³

Acerca del carácter innominado de Dios, tanto gnósticos

22 El contacto entre el *Libro de los Jubileos* y la teología de Qumrán fue atestiguado por las investigaciones de Vander Kam, quien en base a este dato y a las constantes alusiones al período de los Macabeos contenidas en el texto, pudo fechar su composición entre los años 159-152 a. C. El marcado monoteísmo que presenta el libro (25,11; 31,29), acorde con la más pura tradición del Antiguo Testamento y en franca oposición a la idolatría, puede haber resultado útil a los gnósticos para formular su concepción de Dios Padre como Uno-Solo. Cfr. DIEZ MACHO, Alejandro, *Apócrifos del Antiguo Testamento* II, Madrid, Cristiandad, 1983, pp. 70-71.

23 NUMENIO de APAMEA, *Sobre el Bien*, Libro II, Fr. 8 (17 L.), 14. 5, en: GARCÍA BAZÁN, F., *Oráculos caldeos. Con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*, Madrid, Gredos, 1991, p. 242. Cfr. CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *Strómata* I, 22 *in fine* y EUSEBIO de CESAREA, *Praeparatio Evangelica* IX, 6, 9.

como católicos nos han legado textos significativos.

a) Analizaremos en primer lugar algunos escritos gnósticos.

De los textos de Nag Hammadi pueden extraerse una gran cantidad de referencias,²⁴ entre las cuales ofrecemos algunas:

El que es, es inefable. Ningún principado lo ha conocido, ni autoridad, ni subordinación, ni naturaleza desde la fundación del mundo, salvo él sólo... No tiene nombre; cualquiera, efectivamente que tiene un nombre, es la creatura de otro... Es ilimitado. Es incomprendible. Es siempre incorruptible, no tiene semejanza. Es bien inmutable. Es sin defecto. Es eterno. Es bienaventurado. Es incognoscible, pero él se conoce. Es inconmensurable. Es inaccesible. Es perfecto, careciendo de defectos. Es bienaventurado incorruptible. Es llamado 'Padre del Todo'.²⁵

Se advierte aquí que la expresión "el que es" se reserva al Padre, el cual a su vez es inefable. Esto se ratifica en muchos otros textos de Nag Hammadi y, especialmente, en el *Anónimo de Bruce*²⁶ o *Tratado sin Título* del *Codex Bruceanus*, en el cual

24 Recomendamos el citado estudio de F. García Bazán, "Dios Padre como Uno y Ser en los escritos gnósticos de Nag Hammadi", pp. 326-334.

25 *Eugnostos, el Bienaventurado* 74, 11-12, en: PIÑERO, Antonio, MONTSERRAT TORRENTS, Josep, GARCÍA BAZÁN, Francisco, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 469-470.

26 Se trata de un texto copto descubierto por el viajero escocés James Bruce cerca del 1773 en Medinet Habu, región del Alto Egipto. Es una recopilación de testimonios barbelognósticos que presentan similitud con algunos apocalipsis que circulaban en la época y que eran leídos en la Escuela de Plotino en Roma entre el 265 y el 266. Por su contenido, este escrito debe ponerse en relación con el *Tractatus Tripartitus*, que constituye la respuesta gnóstica al

se insiste sobre la naturaleza del Dios oculto como Uno-Solo: “Este es el que reside en la Mónada que está en el Seteo²⁷. Es esta la que proviene del lugar del que no es posible decir en donde está, que proviene del que es anterior a las Totalidades. Este es el Uno-Solo... Este es el Padre incomprensible, indecible, incognoscible, invisible, e infinito.”²⁸

Otras referencias importantes para escudriñar la concepción gnóstica de Dios Padre como “el que es” nos la proporcionan los escritos valentinianos que componen el Códice I de Nag Hammadi, a saber: *Oración del Apóstol Pablo*, *Carta esotérica de Santiago*, *Evangelio de la Verdad*, *Sobre la resurrección o Epístola a Reginos* y *Tratado Tripartito*.

En la *Oratio Pauli* hay una mención “al que es” y al Nombre: “Te invoco, al que *es* y al que preexistió en el Nombre que es sobre todo nombre, por Jesús el Cristo”²⁹

En el *Evangelium veritatis* se ratifica la relación entre “el que es” y su nombre, que es el Hijo:

El nombre del Padre, empero, es el Hijo. Es Él el que en el Principio dio un nombre al que ha salido de sí, el que era Él mismo y al que engendró como Hijo.

Porque el que no existe carece de nombre. Pues, ¿qué nombre se puede dar al que no existe? Pero, El que es, es asimismo con su nombre, y el único que le conoce y el solo que sabe darle

alegato antivalentiniano de Plotino registrado principalmente en *Enneada* II, 9 (33). Cfr. GARCÍA BAZÁN, F., *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* I, Madrid, Trotta, 2003, p. 281.

27 O “el divino Set”.

28 *Tratado sin Título* (13) 236, 17-20; (52) 265, 5, en: GARCÍA BAZÁN, F., *Op. cit.*, p. 345 y 361.

29 *Oración del Apóstol Pablo* 10ss, en: PIÑERO, A., MONTSERRAT TORRENTS, J., GARCÍA BAZÁN, F., *Op. cit.* II, *Evangelios, hechos, cartas*, p. 263 (las cursivas son nuestras).

un nombre, es el Padre. El Hijo es su nombre.³⁰

En otro pasaje del mismo Evangelio se afirma la doctrina del Padre como Uno-Solo: “Esta es la manera de ser de los que poseen (algo) de lo alto de la grandeza inconmensurable, en tanto que esperan al Uno solo y perfecto que está allí para ellos”.³¹

Finalmente, el *Tratado Tripartito* que cierra el códice a la manera de una síntesis muy completa de la doctrina gnóstica³², ratifica lo afirmado en los textos precedentes:

... lo mismo que el Padre siendo un Nombre único, porque es Uno solo, sin embargo es innumerable en sus excelencias y nombres. Pues la emanación de las Totalidades que existen

30 *Evangelio de la Verdad* 38, 8; 39, 10ss., en: PIÑERO, A., MONTSERRAT TORRENTS, J., GARCÍA BAZÁN, F., *Ibidem* II, p. 159.

31 *Evangelio de la Verdad* 42, 10ss., en: PIÑERO, A., MONTSERRAT TORRENTS, J., GARCÍA BAZÁN, F., *Idem*. II, p. 160.

32 Tal como lo viene demostrando García Bazán desde 1981, el *Tractatus Tripartitus* constituye la respuesta valentiniana a la polémica que Plotino sostenía contra el maestro gnóstico Aquilino, que asistía a sus clases en Roma, de lo cual da testimonio Porfirio: “Entre otros muchos cristianos existentes en tiempos de Plotino, destacaron como miembros de una secta derivada de la antigua filosofía los adeptos de Adelfio y Aquilino, que, estando en posesión de los escritos numerosísimos de Alejandro el Libio, de Filocomo, de Demóstrato y de Lido y presentando *Revelaciones* de Zoroastro, de Zostriano, de Nicóteo, de Alógenes, de Meso y de otros por el estilo, embaucados ellos mismos, embaucaban a muchos, alegando que Platón no había sondeado las profundidades de la Esencia inteligible. De ahí que, aunque Plotino mismo los refutaba con numerosos argumentos y escribió además un tratado, justamente el que hemos titulado *Contra los gnósticos*, nos dejó a nosotros la tarea de criticar las doctrinas restantes”, PORFIRIO, *Vida de Plotino* XVI, en: PLOTINO, *Enéadas* I-II, Madrid, Gredos, 1982, pp. 152-153.

desde *el que es*, no ha llegado a ser al modo de una separación de los elementos entre sí.³³

El Padre es “Uno solo” por naturaleza y origen de generación, pero su nombre reclama un “hijo”, por lo cual es “único” sin que lo aisle la soledad:

El Padre es Uno solo, como un número, puesto que es el Primero y el que es sólo él mismo. No es como un individuo solitario, de lo contrario, ¿cómo podría ser un padre? Porque siempre que hay un “padre” sigue un nombre de “hijo”. Pero el Uno solo, que es únicamente el padre, es como una raíz con un tronco, ramas y frutos.³⁴

Este tratado que resume ampliamente la doctrina gnóstica, permite entender que entre estos autores, “el que es” está referido al Padre, quien se presenta a su vez como “Uno solo”, inengendrado y principio de generación, inmutable, infinito o sin límites en sí mismo, porque siendo de este modo *es*; en sentido propio es el único Bueno, pleno de toda generación, con toda excelencia y con todo valor.³⁵

En segundo término, se estudiarán algunos testimonios de los heresiólogos.

En el marco de la polémica antignóstica, resulta sorprendente comprobar la cercanía entre Ireneo y aquellos a los que

33 *Tractatus Tripartitus* 73, 17-22, en: PIÑERO, A., MONTSERRAT TORRENTS, J., GARCÍA BAZÁN, F., *Idem* I, p. 173 (las cursivas son nuestras).

34 *Tractatus Tripartitus* 51, 10-20, en: PIÑERO, A., MONTSERRAT TORRENTS, J., GARCÍA BAZÁN, F., *Idem* I, p. 160. La metáfora de la raíz unida al árbol y los frutos, utilizada aquí para explicar la emisión de los eones desde el Padre es semejante a la que emplea Plotino en *Enéada* III, 8 (30), 10.

35 *Tractatus Tripartitus* 53, 9-11, en: PIÑERO, A., MONTSERRAT TORRENTS, J., GARCÍA BAZÁN, F., *Idem* I, p. 161.

combate:

Así pues, como dije antes, a ningún otro se le llama Dios o Señor, sino al que es Dios y Señor de todas las cosas, el que dijo a Moisés: 'Yo soy el que soy', y: 'Así dirás a Israel: Yo soy me manda a vosotros' (Éx. 3, 14); y también a su Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el cual hace hijos de aquellos que creen en su nombre (Jn. 1, 12). El Hijo también habla por Moisés: 'Yo he descendido a librar este pueblo' (Éx. 3, 8), porque es él 'quien descendió y ascendió' (Ef. 4, 10) para salvar a los hombres. De este modo, 'Por el Hijo que está en el Padre y tiene en sí al Padre' (Jn. 14, 10-11) se ha manifestado Dios, aquel que es, al dar testimonio, como Padre, del Hijo (Mt. 16, 17; Jn. 5, 37), mientras el Hijo anuncia al Padre (Mt. 11, 27; Jn. 11, 41-42). Como dice Isaías: 'Yo doy testimonio, dice el Señor Dios, y mi siervo a quien yo elegí, para que sepáis, creáis y entendáis que soy yo' (Is. 43, 10).³⁶

Defendiendo la unidad y distinción entre el Padre y el Hijo, Ireneo se hace eco de la primera teología cristiana anticipada por los gnósticos, según la cual el predicado "el que es" se le asigna al Padre, siendo el Hijo su manifestación. No obstante, es preciso advertir que el Obispo de Lyon sostiene esa intelección de Dios fuera de la metafísica anticósmica de sus antagonistas.

Por su parte, Clemente de Alejandría, más abierto a la filosofía griega, también caracteriza a Dios por la unidad y trascendencia cristianizando el pasaje platónico de *Timeo* 31 ab³⁷, si-

36 IRENEO, *Adversus haereses* III, 6, 2.

37 "¿Así que hemos hablado correctamente de un solo cielo, o era más correcto decir que eran muchos e incluso infinitos? Uno solo, si habrá sido producido según el modelo. Porque el viviente que abarca a todos los vivientes inteligibles nunca podría ser segundo frente a otro: porque de nuevo sería necesario otro viviente en relación con aquel, parte del cual serían aquellos dos, y se diría

guiendo en esto a Filón.³⁸ Pero se aparta del judío alejandrino en que, mientras éste identifica la mónada con el Logos, Clemente lo hace con el cosmos noético:

Todos reconocen que Dios es bueno, aunque lo hacen de mala gana; pero para demostrar que el mismo Dios es también justo, no tendré necesidad de muchos razonamientos... Dios es “uno”, y está más allá del uno y por encima de la misma mónada. Y por eso el pronombre ‘tú’, en su sentido demostrativo, designa al Dios único realmente existente, el que fue, el que es, y el que será; para los tres tiempos se emplea un solo nombre: *El que es*.³⁹

Frente a la dicotomía gnóstica de un Dios “bueno” y otro “justo”, Clemente enfatiza la unicidad de Dios en la historia de la salvación recurriendo al “que es” de Éx. 3, 14 como el principio, medio y fin de todas las cosas. Esta exégesis se reitera en otros pasajes de su obra.⁴⁰

La ascunción de los tres horizontes del tiempo en “el que es”, es retomada por la anónima apología del siglo III conocida como *Cohortatio ad graecos* y en la *Praeparatio Evangelica* que Eusebio de Cesarea escribió entre los años 315 y 320 con el subtítulo: “Sobre el ser según Moisés y según Platón”. Además de referirse a ciertos fragmentos de Numenio de Apamea a quien

más correctamente que este mundo estaría conformado no ya con aquellos dos sino con aquel que los abarca. Para que este mundo fuese realmente semejante al viviente absoluto en cuanto a su unidad, por esta razón el hacedor no hizo ni dos ni infinitos cosmos, sino que este, que ha sido generado como único cielo unigénito, existe y existirá aún más”.

38 Cfr. FILÓN, *De praemiis et poenis*. 20; *Legum. allegoriae*. II, 3.

39 CLEMENTE de ALEJANDRÍA, *El Pedagogo* I, 71, 1-2, edición bilingüe preparada por Marcelo Merino y Emilio Redondo, Fuentes Patristicas 5, Madrid, Ciudad Nueva, 1994, p. 217.

40 Cfr. *Protréptico* 69, 4; 84, 6; *Strómata* II, 182, 2; V, 35, 7-36, 1; 141, 2-3; VI, 141, 7.

ya nos hemos referido⁴¹, el panegirista de Constantino interpreta un pasaje de *Sobre la épsilon en Delfos* de Plutarco de Queronea en clave mosaica:

Examina al menos, si no es como un paralelo con la expresión de Moisés: 'Yo soy el que soy', y con la otra: 'Yo soy el señor vuestro dios y no cambio' (Mal. 3, 6) y también con esta: 'Tú siempre el mismo', la expresión que parece, que Plutarco interpretara en *Sobre la E en Delfos*, cuando dice lo siguiente: 'Pero el ser divino *es*, si es necesario decirlo, y no está en el tiempo, sino en la eternidad, inmutable, intemporal, sin declinación, sin antes ni después, sin futuro ni pasado, sin 'antiguo' ni 'reciente'; siendo 'uno', al contrario, llena el 'siempre' de un único 'ahora': y sólo lo que existe por sí mismo es lo que realmente es, sin nacimiento ni futuro y sin comienzo ni fin"⁴².

Después de Nicea, se produce un cambio de frente en la perspectiva heresiológica, la que se orienta ahora hacia el combate sobre las cuestiones trinitarias contra las doctrinas arrianas. Además de los Padres Capadocios, San Hilario de Poitiers brilló con luz propia en este momento de la historia de la Iglesia. Durante sus cuatro años de exilio en Frigia, se instruyó en la sabiduría de Oriente y llegó a completar una formación doctrinal en la que se advierte el conocimiento de los gnósticos, cuyas concepciones metafísicas retoma combinándolas con elementos de la tradición neoplatónica. Esto se deja ver en la exégesis de Éx. 3, 14 que aparece en su *De Trinitate*, formado por doce libros surgidos de proyectos sucesivos:

Me parecía que la palabra de aquel que dice:

41 Ver nota 23.

42 EUSEBIO de CESAREA, *Praeparatio evangelica* XI, 9-11, en: GARCÍA BAZÁN, F., "Dios Padre como Uno y Ser en los escritos gnósticos de Nag Hammadi", pp. 336-341.

‘Yo soy el que soy’ (Éx. 3, 14) era suficiente para indicar su infinitud, pero teníamos que entender la obra de su magnificencia y su poder. Pues, siéndole propio el “ser”, porque permanece siempre y no ha comenzado a existir alguna vez. El Padre es aquel del que tiene el ser todo lo que existe... Además, tiene en sí mismo su ser, no recibe lo que es de ninguna otra parte, sino que lo que es lo obtiene de sí mismo y en sí mismo... Esta es la verdad del misterio de Dios, éste es el Nombre de la esencia impenetrable que hay en él: el Padre. El nombre de su naturaleza es el de Padre, pero él es únicamente Padre. No tiene el ser Padre como recibido de otros, al modo de los hombres. Él mismo es inengendrado, eterno, tiene siempre en sí la eternidad. Sólo es conocido por el Hijo.⁴³

Retomando la teología cristiana más arcaica, San Hilario recurre a Éx. 3, 14 al momento de describir al Padre.

El pensamiento cristiano latino canalizará la literatura de este autor y de otros de muy vasta formación en filosofía, como Mario Victorino, por vía de San Ambrosio hasta San Agustín, quien leyó a los escritores mencionados, si bien no alcanzó las alturas de los mismos en su instrucción filosófica.

Por su parte, la teología cristiana griega encontrará una expresión neoplatónica modificada por Jámblico de Calcis en las obras de Dionisio Areopagita, especialmente su *De divinis nominibus*, en cuyo último capítulo sostiene que el Bien es “el más venerable de los nombres divinos”, y no el Uno, como en la teología de Proclo.⁴⁴

El siglo XIII, por su parte, es muy rico en formulaciones sobre los nombres de Dios, especialmente en la obra de San

43 HILARIO de POITIERS, *De Trinitate* I, 5-6; II, 5-7, edición bilingüe latín-español preparada por Luis Ladaria, Madrid, BAC, 1986, pp. 33-38; 77-80.

44 Cfr. DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* XIII, 3.

Buenaventura y de Santo Tomás de Aquino. El primero, considerado por Gilson como el principal testimonio de la afirmación de la primacía cristiana del Ser frente a la dionisiana del Bien, distingue dos niveles en la contemplación de lo invisible y eterno de Dios, que es la contemplación de lo espiritual *supra nos*. El primero de esos niveles se dirige a las propiedades esenciales de Dios (*essentialia*), y el segundo a las que son propias (*propria*) de las personas divinas. Sostiene que el primero de estos niveles mira al “ser en sí mismo” (*ipsum esse*), afirmando que “El que es” es el primer nombre divino. El otro mira al “bien en sí mismo”, llamándolo primer nombre de Dios. Mientras que el primer modo se orienta hacia el Éxodo en donde se nos revela la esencia divina, el segundo apunta hacia el Nuevo Testamento, que enseña la pluralidad de personas, pues Cristo atribuye sólo a Dios la cualidad de “bueno”: “Nadie es bueno, sino sólo Dios” (Lc. 18, 19). A continuación, San Buenaventura cita a Juan Damasceno y a Dionisio, a quienes considera autoridades en la especulación sobre el nombre de Dios, y dice que el primero, siguiendo a Moisés, sostiene que “El que es” es el primer nombre de Dios,⁴⁵ mientras que Dionisio, siguiendo a Cristo, dice que “el Bien” es Su primer nombre.⁴⁶ Más adelante, San Buenaventura afirma que el Bien es *principalissimum fundamentum* para la contemplación de las emanaciones divinas.⁴⁷ De esto resulta que, en el esquema del Doctor Seráfico, el ser es la base de la contemplación de la esencia de Dios, mientras que el Bien lo es de la Trinidad. Por lo tanto, “Ser” y “Bondad” son dos niveles en el itinerario de ascenso al primer principio, lo cual vuelve cuestionable la mencionada afirmación de Gilson sobre la primacía cristiana del ser en este autor medieval.⁴⁸

Santo Tomás retoma la cuestión del nombre de Dios citando el texto ya mencionado del Damasceno y a San Agustín, para

45 Cfr. JUAN de DAMASCO, *De Fide orthodoxa* I, 9.

46 Cfr. SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* V, 1-2, en: *Op. cit.*, p. 613.

47 Cfr. SAN BUENAVENTURA, *Op. cit.* VI, 1, p. 621.

48 Cfr. AERSTEN, J., *Op. cit.*, pp. 342-345.

quien, —según el Aquinate—, lo mismo es en Dios ser, que ser fuerte, o ser sabio, o cualquier otra cosa que, para significar la sustancia divina, se diga de aquella simplicidad.⁴⁹ Frente a estas autoridades, interpreta Éx 3, 14 como la revelación por la cual Dios no nos dice *lo que es*, sino que *es*, en sentido propio, verbal, y no como sinónimo de ente. Esta interpretación existencial del nombre de Dios como el *Esse subsistens* o *Ipsum Purum Esse*, fue considerada como una profundización en la intelección ontológica del mismo iniciada por Filón y continuada por Avicena y Maimónides.

Al llegar a este punto, cabe preguntarse si aquella intuición de Éx. 3, 14 no ha resultado seriamente distorsionada por la noción griega del *eînai*.

3. Hacia el desocultamiento de *YHWH*

Los orígenes del culto a *Yahvé* son muy discutidos. A partir de los géneros literarios del Antiguo Testamento, se sugieren diversos comienzos. El “yahvista” de Gén. 4, 26 retrotrae la invocación a *Yahvé* hasta Enós, el nieto de Adán, mientras que el “elohista” de Éx. 3 lo vincula a la liberación de la esclavitud de Egipto. Por su parte, el género “sacerdotal” de Éx. 6, 3 no afirma que los patriarcas hayan invocado a *Yahvé*, sino a *El-Shadday*, probablemente “el montañés”.⁵⁰ Por lo tanto, así como el “yahwista” conecta el nombre de *Yahvé* con los orígenes mismos de la humanidad, dos géneros distintos en el libro del Éxodo afirman su novedad y hacen de este nombre el núcleo

49 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 13, a.2, y SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* VI, 4.

50 Esta parece ser la traducción más adecuada, teniendo en cuenta que en acadio, el equivalente *šadu* significa “monte”. La traducción por “Dios Todopoderoso” que ha sido consagrada por cierta tradición y que aparece en *El Libro del Pueblo de Dios* y en la versión Reina-Valera, proviene de un *midrash* en el que se comenta Gén. 17, 1 y se explica el nombre *Shadday* como la unión del pronombre relativo *she* (abreviatura de *asher*) con la palabra *day*, “suficiente”.

querigmático de un relato de liberación.⁵¹Pero es preciso tener

51 La teoría acerca de los presuntos orígenes extrabíblicos del culto a *Yahvé* parece estar hoy descalificada. En principio, *Yahvé* no sería una divinidad del panteón cananeo, pues no está atestiguado en la Biblia. Según Deut. 32, 8-9, *Yahvé*, Dios de Israel, parece ser una divinidad subordinada al dios cananeo *Elyon* (Ilu o El) de cuyas manos recibe un pueblo y un territorio. Estos serían los orígenes del “yahvismo” patriarcal, asumido más tarde por el “yahvismo” exodal. Cfr. RODRÍGUEZ, Ángel Aparicio, “Rasgos cananeos del Dios bíblico”, en: FERNÁNDEZ SANGRADOR, Jorge J. (ed.), *De Babilonia a Nicea. Metodología para el estudio de orígenes del cristianismo y patrología*, Salamanca, Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, pp.26-27. Algunos exégetas suponen una influencia extranjera sobre los orígenes del culto a *Yahvé*, sea ésta madianita, quenita, amorrea y, últimamente, eblaíta, como consecuencia de ciertos textos aparecidos en Mari, Ugarit y Ebla en los que se identifica algún *Yahvé*. Frente a esto, S. Croatto sostiene que puede tratarse de una forma del verbo “ser”, *hāyā*, con lo cual se derrumbaría la tesis de un *Yahvé* pre-israelita. A este argumento, el citado autor añade otros. Por un lado, la tradición “yahvista” de Gén. 4, 26 supone un antiquísimo culto a *Yahvé* y es del Sur de Palestina, de alrededor del siglo XIV a. C. Por otra parte, los relatos “elohista” y “sacerdotal” de Éx. 3 y Éx. 6, respectivamente, refieren una revelación de *Yahweh* en el desierto de Sinaí, esto es, en el Sur, con lo cual quedan desestimados los supuestos sobre un posible origen norteño de este culto, como podría serlo si proviniera de Mari o de Ebla. Además, para que se pueda identificar el origen de *Yahvé* fuera de Israel deberían cumplirse tres condiciones: 1) alguna base bíblica; 2) un apoyo lingüístico del contexto de procedencia de la denominación *Yahvé*; 3) algún acontecimiento socio-político que dé razón de la introducción de ese dios extranjero entre los hebreos. Ninguna de estas condiciones se cumplen, al menos, con claridad. Para un estudio más completo de este tema, véase CROATTO, Severino, “*Yahvé*, el Dios de la ‘presencia’ salvífica. Éx. 3, 14 en su contexto literario y querigmático”, en: *Revista Bíblica*, año 43, 3(1981), pp.

en cuenta que un pueblo no recibe un nombre de su Dios por “revelación”, pues esto implicaría una etapa avanzada de la reflexión teológica, sino por una experiencia histórica interpretada de cierta manera, o por imposición de un pueblo sobre otro, pues un cambio de nombre en el dios implica un cambio de culto, lo que suele suceder cuando un pueblo somete a otro. Desde los dos relatos de vocación de Moisés, a saber, Éx 3 y Éx. 6, 3, puede inferirse que el nombre de *Yahvé* no es nuevo a partir del Sinaí, por lo cual Éx. 3, 14 no implica la revelación de un nombre divino, sino una descripción. Este nombre ya era conocido, por lo que la escena del relato explica la existencia de *Yahvé* como Dios de Israel. Para fundamentar esta afirmación, es preciso, en primer lugar, estudiar el relato atendiendo no solamente a los géneros literarios que lo componen (elohísta, yahvista o sacerdotal), pues esto resultaría insuficiente, sino también a su pertenencia al Éxodo, Pentateuco o incluso Hexateuco (Von Rad). En segundo término, es preciso tener en cuenta ciertas consideraciones lingüísticas y contextuales.

Antiguamente, el nombre de Dios se escribía con tres letras: YHW. Recién en el siglo VII a. C., cuando se adoptó el sistema arameo de incluir las vocales finales con algunas consonantes, se convirtió en el tetragrama YHWH, formado por tres consonantes y una vocal.⁵² Entre los siglos VI al IX d. C., los masoretas comenzaron a transcribir las consonantes con un sistema de vocales compuesto por puntos, pero omitieron sistemáticamente vocalizar el *Tetragrámmaton*, con lo cual el nombre de Dios no era pronunciado. En cambio, colocaron debajo o encima de las consonantes que forman YHWH, las vocales del término *’Adonay*, “Señor”. Se ha perdido toda pista acerca de cómo era pronunciado el *Tetragrámmaton* en el lenguaje religioso, ya que cuando los LXX tradujeron el nombre, el cambio de YHWH

153-163; ID., “Yo Soy el que Estoy (contigo). La interpretación del nombre de *Yahvé* en Éx. 3, 13-14”, en: COLLADO, Vicente, ZURRO, Eduardo (eds.), *El misterio de la Palabra. Homenaje a Luis Alonso Schökel*, Madrid, Cristiandad, pp. 147-159.

52 La vocal representada por la *he* final puede ser “a”, “e” u “o”.

por 'Adonay ya estaba difundido, ya que lo volcaron al griego como Κύριος con toda normalidad.

Teniendo en cuenta que el texto de Éx. 3, 14 parece relacionar el nombre YHWH con el verbo “ser”, *hāyā*, se han sugerido muchas interpretaciones en función de este aspecto semántico.⁵³ Para un acercamiento correcto al texto, es preciso tener en cuenta ciertas consideraciones lingüísticas y contextuales. La unidad inescindible que constituyen los versículos 1 al 13 del capítulo en cuestión, instalan la pregunta y la respuesta acerca del “nombre” del Dios que envía a Moisés a Egipto, clausurándose en el v. 14 sin volver a tratarse el tema. Vale la pena reproducir aquí la parte medular del texto:

Dijo Moisés a Dios: '¿quién soy yo para ir al faraón y para sacar de Egipto a los hijos de Israel?' Dios le respondió: 'Yo estaré contigo, y esta será la señal de que yo te envío: (cuando hayas sacado al pueblo de Egipto, darás culto a Dios en este monte). Contestó Moisés a Dios: 'Si voy a los israelitas y les digo: El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros; y ellos me preguntan: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les responderé?' Dijo Dios a Moisés: '*ehye ašer 'ehye*. Y añadió: 'Así dirás a los israelitas: '*ehye* me envió a vosotros. Siguió Dios diciendo a Moisés: 'Así dirás a los israelitas: *Yahvé*, el Dios

53 Una de las más conocidas es la de W. F. Albright. Según este autor, las formas abreviadas de *Yahvé*: *Yahu*, *Yah*, *Yô*, e incluso *Yahwe* vocalizada con “a” en el prefijo nos conducirían a la forma causativa hebrea con “a”, leyéndose *yahwî*, lo que puede transformarse en *yahwe* conforme a las reglas de la fonética hebrea. En este caso, *Yahwe* sería “el que hace existir”. Pero esta teoría choca con el problema de que el hebreo no reconoce causativo para el verbo “ser”, por lo cual, “el que hace existir” es una expresión que resulta completamente extraña para ese idioma. (*Yahweh and the Gods of Canaan*, Londres, Athlone Press, 1968, p. 122.); cfr. CROATTO, S., “*Yahvé*, el Dios de la ‘presencia’ salvífica”, p. 158s.

de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre y este es mi recuerdo de generación en generación.⁵⁴

Ante la objeción de Moisés: “¿quién soy yo para ir a faraón?”, Dios le da una respuesta clara: “Yo estaré contigo”, y le otorga una señal, de la cual nada sabemos porque el texto se ha perdido, pues, lo que introduce el v. 11b: “cuando hayas sacado al pueblo de Egipto darás culto a Dios en este monte”, no puede tratarse de la mencionada señal, ya que no se trata de un signo anterior a la salida sino posterior; además, no se explica el cambio brusco en la expresión de Dios desde la primera persona a la tercera del singular.

Por su parte, el v. 15 identifica al “Dios de los padres” con *Yahvé*, nombre con el que Dios quiere ser recordado de generación en generación. La pregunta de Moisés en el v. 13 acerca del nombre, parece indicar que el Dios que invocaban los patriarcas ya no resulta suficiente para nombrar a un Dios liberador que la gravedad de la situación exige. Esto explicaría la interpolación del “elohísta” en los vv. 13 y 14 con ese matiz de novedad, ya que la tradición había perdido la memoria del significado de *Yahvé*. En consecuencia, el “elohísta” parafrasea su sentido apelando a la primera persona del imperfecto del verbo *hāyā*, por medio de la expresión *’ehye ašer ’ehye* que, a partir de los LXX, comenzó a traducirse como “Yo Soy el que Soy”, encerrando a *Yahvé* en las categorías de la ontología griega. Pero esta traducción así como las que le siguieron, no tuvieron en cuenta que el uso del verbo *hāyā* en la época de redacción de esta tradición, exige entender el tiempo como futuro, lo cual, además, se corresponde muy bien con el contexto. Por otro lado, el imperfecto *’ehye* hace referencia al acontecimiento de liberación que se anuncia.

La sintaxis hebrea indica que, en las oraciones de relativo en que la partícula *asher* une dos elementos en el mismo sujeto,

54 Éxodo 3, 11-14 (*Biblia de Jerusalén*).

el acento recae en el segundo, que da significación al primero. Así, por ejemplo, “Yo soy *Yahvé*, *el que te sacó* de la tierra de Egipto”.⁵⁵

Por otra parte, debe tenerse muy en cuenta la clave del texto mismo, la que se encuentra en el v. 12, del cual los vv. 13 y 14 son su desarrollo.⁵⁶ Ante la objeción de Moisés, Dios responde “Yo *estaré* contigo”.

Teniendo en cuenta todo lo anteriormente dicho, sumado a que el verbo *hāyā* puede significar “ser” y “estar”⁵⁷, la traducción más correcta de la enigmática expresión sería la siguiente: “Yo seré el que *estaré* (contigo)”. La omisión de la palabra “contigo” es debida a que el mensaje ha de comunicarse a todo el pueblo.

En esta tradición, entonces, *Yahvé*, el Dios de Israel, se define como el “Dios presente” en la liberación. Por otra parte, el uso de la primera persona *’ehye* con el prefijo de la tercera para explicar el nombre de *Yahvé*, responde a que se trata de un nombre invocado, lo que permite conectarlo con el *’ehye* de los relatos de vocación y protección en los cuales, al mismo tiempo que llama, Dios promete su asistencia a aquel que fue convocado para la peligrosa misión.⁵⁸

55 Éx. 20, 1.

56 La dependencia literaria de los vv. 13 y 14 respecto del 12 se ve claramente en el mensaje que Moisés debe comunicar: “así dirás a los israelitas: *’ehye* me ha enviado a vosotros” (14b).

57 He aquí algunos de sus usos y significados: “ser” (Gén. 1, 15); “estar” (Gén. 1, 2); “suceder”, “sobvenir” (Is. 7, 7); “haber” (Jer. 14, 4); “tener” (Éx. 20, 3); “llegar a ser” (Gén. 2, 7). Cfr. CHÁVEZ, M., *Diccionario de hebreo bíblico*, El Paso (Texas), Mundo Hispano, 1992, p. 151.

58 Como ejemplos pueden citarse: a) la vocación de Josué: “Como *estuve* con Moisés, *estaré* contigo” (... *’ehye ’immāk*), Jos. 1, 6; b) la vocación de Gedeón: “*Yahvé está* contigo”; “en verdad *estaré* contigo” (... *’ehye immāk*), Jue. 6, 12, 16; c) la vocación de Jeremías: “No temas frente a ellos, pues yo (*estaré*) contigo para salvarte”, Jer. 1, 8, 19; d) vocación y ayuda a David: “*estuve*

Consideraciones finales

La riqueza del relato del Éxodo radica principalmente en su identificación de Dios con un acto de presencia histórica y liberadora. Así como el género “yahvista” remitía el culto a *Yahvé* a los orígenes de la historia humana, el “elohísta” lo vincula a una experiencia arquetípica de liberación. El testimonio de Israel sobre *Yahvé* como liberador proclama su ineludible intención de oponerse a las fuerzas opresoras que alienan al hombre, sean estas cósmicas o sociopolíticas. De ahí que aparezca constantemente como sujeto de los decisivos “verbos del Éxodo”, tales como “sacar” (*yš*) (Éx. 13, 3; 12, 41; 14, 8; Deut. 16, 3, 6), “liberar” (*nšl*) (Éx. 3, 8; 5, 23; 6, 6; 18, 9); “redimir” (*g'l*) (Éx. 6, 6; 15, 3).⁵⁹

La traducción por parte de los LXX como “Yo soy el que soy” sustrae al texto del Éxodo su profunda densidad histórica y oculta de Dios su carácter de presencia liberadora, acercándolo hacia una suerte de *Deus absconditus* que rehúsa darse a conocer.

Por otra parte, el judaísmo tardío y el cristianismo, a partir de la traducción griega, reemplazaron el nombre *Yahvé* por el mayestático *Adonay/Kýrios* con lo cual se perpetuó la prohibición de nombrar a Dios generándose así la paradoja de que el Dios que quiso mostrarse a Moisés comenzó a ocultarse en la teología posterior a partir de aquella misma manifestación. La insuficiencia de la teología tradicional, esencialista y formuladora de dogmas, exigía que la praxis derivara de la adhesión a esas verdades custodiadas por un *depositum fidei* incuestionable. En esta misma línea, se fue cargando progresivamente a Dios de atributos tales como “omnipotente”, “omnisciente”, etc., que configuraron una imagen más cercana al *Theós* griego que al *Yahvé* bíblico, quien se expresa en la temporalidad de la

contigo (*wā 'ehye 'immekā*) en todos tus caminos”, 2 Sam. 7, 9; 1 Rey. 11, 38.

59 Cfr. BRUGGEMANN, Walter, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*, Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 194-195.

historia humana sin menoscabar su trascendencia.

Descubrir a Dios como “el que está presente” en el acontecimiento liberador, del cual el Éxodo y la Encarnación constituyen los *kairoí* prerrogativos, permite al hombre resignificar su propia historia y, desde la sacralidad de misma la carne captar a Dios en una dimensión trascendente.

Releer Éxodo 3,14 a la luz de “Yo seré el que estaré (contigo)”, nos ayudará a recuperar la imagen de un Dios más comprometido con los procesos humanos, y al cual echábamos de menos como consecuencia de la crispación con que cierta teología insistió en exacerbar su trascendencia. De este modo, podremos retornar del *Deus absconditus* al *Deus praesens*.

JUAN CARLOS ALBY es profesor titular de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional del Litoral.
E-mail: jcalby@hotmail.com

Recibido: 21 de abril de 2008.

Aceptado para su publicación: 31 de julio de 2008.

