

1/Quiles

## ¿QUE SIGNIFICAMOS CUANDO DECIMOS DIOS ES “UNO”?

hasi me éjei diáiresin, he me éjei, tánte hen léguetai

Aristóteles, *Met.* Δ 6 1016 b4

por Ismael Quiles S.J.

“Lo que no tiene división, en cuanto no la tiene, eso se llama Uno”.<sup>1</sup>

La mayor parte de los filósofos y teólogos, en especial todos los místicos, repiten “Dios es Uno”. La “unidad” es tal vez la expresión más apropiada para señalar la esencia de Dios, como Absoluto Trascendente, diferente de todos los seres. La conciencia del hombre contemporáneo —crea o no crea en Dios— considera la “unidad” como su primera y esencial designación. Pero ¿qué significa, qué quiere decir “Dios es Uno”? Sin duda que hay diferencias y matices en el significado de “uno” para cada filosofía, teología o religión, y aun para cada creyente o no creyente.

Es curioso que cuando comparamos las concepciones de Dios prevalentes en las culturas de Oriente y Occidente, encontramos el mismo acento puesto en la “unidad” de Dios, pero, a la vez, notable diversidad en su significado más propio. Lo primero es una coincidencia cuyo valor es inapreciable para la aclaración del problema; lo segundo es un aporte más que revela la limitación de nuestra inteligencia y de nuestra capacidad frente a la profundidad insondable del Ser Absoluto.

<sup>1</sup> Aristóteles usa la palabra *adiáireton* para significar el perfecto grado de “unidad”: indivisibilidad. *Ibid.* 1016 b 24; 1052 b. 16: tò henieinai, tò adiairéto estín heinai, mía d’oun adiairétos. (1016 a 6; 1015 a 33; 1016 b 24).

En este trabajo vamos a intentar el análisis de la concepción de la "unidad" de Dios, reuniendo los aportes de algunas teorías y experiencias de Oriente y Occidente.

## I. ¿Qué significa "uno"?

1. *Indiviso en sí*. La definición de Aristóteles muestra con precisión la característica primera y más esencial de lo "uno". Puede decirse que todas las demás características que a Dios se atribuyen, se derivan en último término de su "unidad". La no-división interior, es pues la esencia óntica de lo Uno. En el grado en que no hay división (è mè echei) hay "unidad".<sup>2</sup> Aristóteles nos da aquí la intuición de la esencia de la unidad y al mismo tiempo señala la posibilidad de diversos grados en ella (è mè echei).

En efecto, "la unidad" puede ser mayor o menor. La indivisión puede ser absoluta, en máximo grado, sin dar lugar ni al hecho ni a la posibilidad de división, o relativa, es decir, con menor perfección y aun alguna posibilidad de división.

La indivisión puede ser también propia o impropia, según que la indivisión o unidad interna del ser sea una mera relación externa al ser, cual es en este caso un ejército, un grupo deportivo, o un montón de piedras.<sup>3</sup>

Como es fácil de comprobar, la indivisión en sentido propio significa la "coherencia interior del ser en sí mismo".

2. *División de lo otro*. El concepto de unidad como "división de lo otro", es consecuencia del anterior. Al estar el ser-en-sí se separa, se divide de todo lo otro. Al ser uno consigo mismo es idéntico a sí mismo y distinto de lo otro. La identidad de un ser implica la distinción de todo otro ser, la distinción del mismo respecto de todo otro ser. Es decir, debe estar "separado" de otro, no

<sup>2</sup> Ver Michael C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1971. cap. I. pp. 1-23. Destaca que el "significado central" de la palabra "uno" está estrictamente sintetizado en las palabras *tò enì eínai to adiairetoi estìn heínai*. Unidad es indivisibilidad (1052 b 16). (p. 11-12).

<sup>3</sup> Al final de su análisis del "uno", Aristóteles considera lo "múltiple", *tà pollà*, como opuesto a lo "uno" y usa el término "divisible".

unido en su entidad total ni aun parcial. Lo uno no puede ser “parte” de otro ser, ni de un conjunto de otros seres.<sup>4</sup>

3. *Unidad perfecta.* La unidad de cada ser puede tener diversos grados respecto de los otros.<sup>5</sup> Cuanto más perfecta es la unidad de un ser, tanto está más en-sí, y mayor es su distinción de lo otro. La *unidad en sumo grado* es la unidad infinita, lo que significa que su coherencia interior es infinita y así como su distinción de todo otro ser.

La unidad de un montón de piedras es sólo impropia, no es verdadera unidad en el ser, sino sólo externa y accidental. Cada parte de un cuerpo vivo tiene, a su vez, una unidad mayor que la del montón de piedras, aunque imperfecta también, porque no está separada de las otras partes, sino integrada en un todo unitario. No es “un” ser sino una “parte” de un ser.

Un cuerpo vivo tiene unidad verdadera, pero no en grado absoluto porque está formado de partes que pueden perderse o dividirse, etc. entre sí: puede perder su unidad al desintegrarse las partes. El ser que tiene unidad máxima es el que tiene una coherencia interior tan fuerte, que no la puede perder por ser absolutamente sin partes, simple. No sólo tiene el grado sumo de unidad sino la imposibilidad absoluta de perderla.

4. *Unidad opuesta a la pluralidad.* Es la “unicidad”. La exclusión de todo otro ser que tenga el mismo tipo de realidad. Los filósofos escolásticos la llaman “inmultiplicabilidad” porque no puede haber otro igual. Es la “singularidad” que se contrapone a la pluralidad. Tal es la que tienen los “individuos”. El individuo es “único”, “irrepetible”, “singular” en su ser. Puede haber semejanza entre un individuo y otro, pero la identidad de cada uno es diversa. Se dice con frecuencia que el individuo es “inefable”, es decir, que no puede expresarse con ningún concepto general que abarque una multiplicidad de sujetos. Cada indivi-

<sup>4</sup> Este segundo aspecto de la unidad es precisado por la clásica definición escolástica: *Unum est indivisum in se et “divisum a quolibet alio”*.

<sup>5</sup> Aristóteles distingue diferentes significados (y por consecuencia, grados) de “unidad”.

duo tiene sólo una palabra propia, exclusiva y única. En realidad esta absoluta incompatibilidad de unidad y pluralidad es una consecuencia de la esencia misma de la unidad, la no-división interior. Consecuencia lógica o exigencia real. Cuanto la unidad es más perfecta como es la del ser infinito, es decir en un grado infinito, tanto su inmultiplicabilidad en otro semejante es mayor.<sup>6</sup>

5. *Unidad opuesta a la "complejidad"*. También esta propiedad de la unidad es una consecuencia de las señaladas anteriormente.

El ser propiamente "uno" no puede integrarse en una totalidad compleja como parte de la misma, porque pierde su propia característica de unidad. No puede ser "constitutivo" de seres "diversos" porque se convertiría en "parte" de los mismos y su unidad se dispersaría o diluiría en el conjunto de un orden de seres, que por definición son "diversos" el uno del otro. Un complejo de diversos seres, como es el bosque o una ciudad, una nación, la tierra, el universo, no puede tener coherencia interna pues está dividido en su propia estructura interior.

## II. ¿Qué significamos cuando decimos Dios?

El término Dios ha significado diversas realidades. Pero los dos sentidos más relevantes en la historia de las religiones y de las filosofías parecen ser:

1) *"Absoluto"* "Realidad Última" "Primer Principio" de toda la multiplicidad de seres o realidades que capta nuestra experiencia. Suponemos siempre o intuimos que debe haber un fundamento y Principio último, un Ser Supremo último que sea razón de todo el mundo, constituido por multiplicidad de seres.

2) *Divinidad personal*. Es el Absoluto considerado como persona, es decir, un ser consciente de sí mismo que es infinito en sus

<sup>6</sup> Aristóteles llama a lo "individual" al "individuo", "*próton hypo kéimenon*" (Top. A 9 1-2-3 b 20). Consecuentemente enseña la "uniqueness" de la Prôte Arché del movimiento. Ver nuestro libro: *La Persona Humana*, 4a. edición, Depalma, Bs. As., 1980, p. 220.

perfecciones, que es origen de todos los demás seres o al menos los gobierna. Es también el “primer principio”, el Absoluto o la Realidad Última, el Ser Supremo, pero es ser y conciencia y voluntad personal frente a las otras conciencias o realidades individuales.

Es sabido que la concepción de una divinidad impersonal ha predominado en Oriente y la de un Dios personal en Occidente, aun que en ambas partes se pueden encontrar las dos representaciones del Ser Supremo.

En este trabajo, tomamos como punto de partida el primer sentido, es decir, significamos por el término “Dios” el Absoluto como tal; al final analizaremos si le corresponde también o no el ser impersonal o personal.

### 1. *Dios es uno como coherencia interior.*

La unidad interna de Dios como “Absoluto” o “Última Realidad” es esencial para casi todas las filosofías y religiones de la humanidad: Taoísmo, Hinduismo, Budismo (especialmente Mahâyâna), Zoroastrismo, Judaísmo, Cristianismo, Islamismo. . .

La “biunidad” de la esencia de Dios propia del mazdeísmo y taoísmo, la presentan como constituida por dos principios opuesto o complementarios, bien-mal, masculino-femenino, positivo-negativo, yin-yan o como la unidad de los contrarios.

Pero, aun en estos casos parece latente la concepción de una “unidad” trascendente y anterior, de la cual se originan los dos principios que regulan el movimiento y el equilibrio del universo, como fuerzas de atracción y repulsión entre los seres.

### 2. *Dios “uno” como “distinto”.*

El segundo aspecto de la “unidad” es el de la división de lo “otro” como consecuencia lógica de la “indivisión en sí”.

El estar unido en sí lo contrapone y lo distingue de todo lo “otro”, lo que no es El. Dios es “uno” “distinto”, “inconfundible” con lo que no es Dios. En este sentido Dios está en soledad ontológica de todo lo que no sea divino. Dios está en una especie en que sólo la esencia divina entra o se tiene en cuenta. Se trata de una distinción de la esfera de

lo divino sobre todo ante cuanto no lo es. Ningún atributo de Dios se puede aplicar a lo que no es Dios y ninguno propio de lo que no es Dios, se puede predicar de la divinidad. El Supremo en la línea del ser, se separa, por un abismo esencial insondable, de todo lo que no es.

Esto se ha expresado al poner una distinción esencial entre lo Absoluto y lo relativo, lo Perfecto y lo imperfecto, lo Infinito y lo finito, lo Trascendente y lo diferenciado, lo Inmutable y lo mutable. Son esferas separadas por una diferencia inconmensurable, heterogéneas por su misma esencia. "Dios" es el "sólo santo" el "sólo Señor el sólo Altísimo".<sup>7</sup>

### 3. *Unidad perfecta.*

La unidad del Ser Absoluto es la "unidad perfecta" de Dios. Dios es en grado supremo el Ser. Esta unidad excluye toda imperfección interior, toda falla interna, toda fisura, toda distinción en la línea del ser<sup>8</sup>; tiene solidez y coherencia absoluta y, por eso, ni cambia ni puede cambiar ni puede tener más o menos. Siendo el ser más perfecto que posee todas las perfecciones, es la estabilidad pura<sup>9</sup>, posee todas las perfecciones, y no puede perturbar nada de cuanto está debajo de él. "Ser" es "unidad". Esta es la primera propiedad del ser, lo que lo constituye como tal. Cuanto la unidad es más perfecta, el ser es más perfecto. La unidad absoluta corresponde al ser absoluto.

<sup>7</sup> Esta concepción de la distinción del "Absoluto" de cualquier otra realidad es también un aspecto esencial aun en las filosofías panteístas o monistas. La escuela hindú del Vedanta distingue el Absoluto, de la "manifestación fenoménica" del mismo Absoluto.

<sup>8</sup> Esta perfecta unidad y pureza se atribuye frecuentemente al Absoluto en las Upanishads. Ver, por ejemplo, Isā: Uno (*ekam*) inmóvil más rápido que la Mente. . . " (4) "Aquél que es brillante, incorpóreo, sin rastro de imperfección, sin nervios, tibias (*shavīram*), puro, intocado por el mal". (8). Comparar con la trad. de Sri Aurobindo. Birth Centennial Library, XII, pp. 64-65.

<sup>9</sup> Unidad significa necesariamente "inmutabilidad". Sin esta perfecta Unidad no sería posible el mundo. El hombre desea sólo "un" único último término de todo movimiento y descanso. Es un signo "de la exigencia ontológica que el hombre tiene del Dios Uno Inmutable". Kreyche, Robert, *God and Contemporary Man*, Bruce, Milwaukee, 1965. p. 152.

#### 4. *Dios es “uno” como “único” (no pluralidad.)*

Dios, por ser “uno” en su ser y “distinto” de todo lo “otro”, trascendente en sumo grado, es también el ser en sumo grado, es decir absolutamente perfecto. La dualidad o pluralidad de Seres absolutos resulta internamente incompatible con la “unidad” interna y perfecta de Dios. La esencia de Dios multiplicada en seres distintos perdería la perfección de su “unidad”.

La multiplicidad de Absolutos anularía al Ser Absoluto mismo, ya que cada Absoluto debería mantener una relación (atadura, dependencia) de los otros Absolutos entre sí. Es decir de hecho no habría ningún Absoluto. El politeísmo de Absolutos viene a ser un verdadero “a-teísmo”.

Propiamente hablando ninguno de los diversos dioses sería Absoluto. Este o tiene unidad perfecta, independencia perfecta en sí mismo sin relación a otro igual, o no es Absoluto.

#### 5. *Dios es “uno” como “no compuesto” de partes.*

La multiplicidad de partes constitutivas del Absoluto es incompatible con su unidad interior. Por eso la simplicidad en sumo grado, es esencial a la divinidad. Simplicidad y unidad van unidas en el Ser Absoluto.<sup>10</sup>

### IV. **Persona, Ser y Unidad**

El problema de la “personalidad” o “impersonalidad” en Dios es uno de los que más dividen las concepciones filosóficas acerca del Absoluto. Está íntimamente ligado al de la “unidad” y el “ser”.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> La simplicidad del ser, o no-composición de partes, es también una enseñanza fundamental de todas las religiones, como consecuencia de su Unidad.

<sup>11</sup> La relación entre “uno” y “ser” para Aristóteles tiene siempre un sentido similar. Ambos tienen su “significado central” esencialmente conectado y ambos tienen también muchos otros sentidos. Debido a que mezclaron (o confundieron?) el significado de “ser”, “uno” y “muchos”, algunos filósofos presocráticos negaron la realidad de la pluralidad, o sea, la realidad de las cosas visibles del mundo, (Cnfr. Michael C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1971, p.9).

1. En las filosofías y religiones del Oriente predomina la concepción del Absoluto como “impersonal” en su esencia. El Absoluto como “personal” es considerado como “manifestación” del Absoluto y por tanto es un grado inferior en la escala del ser. A esta manifestación inferior del Absoluto se la llama Dios. Tal es la doctrina prevalente en el hinduismo y budismo. Para aquél la personalidad en el Absoluto (Brahman) le daría una determinación concreta que afectaría a su unidad (no-dualidad, advaita): Brahman-Atman es la realidad última, pero sin ninguna determinación (nirgûna) que lo haga expresable por la palabra, y ni aun por el pensamiento.<sup>12</sup> Lllamarlo “persona” sería una “expresión” que no puede afectar a la esencia de Brahman y que por eso sería “ilusoria”. En el budismo la impersonalidad del Absoluto es todavía afirmada con mayor énfasis, pues no sólo se niega la realidad de Dios sino aun de toda idea de sujeto referido al mismo. Todo es “vacío” (sunyâtâ) e irreal. En Occidente ha prevalecido la concepción personalista de Dios. Se considera que la “personalidad” es esencial al Absoluto. Por ello Dios persona y Absoluto expresan la misma realidad. El Absoluto en su esencia misma es “persona” y por eso el término Dios significa el Absoluto persona.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> “Todo esto es verdaderamente Brahman” *Chandogya* 3, 15, 1; “Este Self (*Atman*) es Brahman” *Mândûkya* 2; “Esto es la fuente (*yoni*) de todo, de la que todas las cosas se originan y en la que finalmente desaparecen” *Mândûkya* 3.

La Estricta “unidad” del Absoluto es la doctrina común de las Upanishads. Según Sankara la realización de la no-dualidad es el fin que se obtiene, liberándose de la ilusión de la dualidad. Aunque el mismo Sankara dice que el Atman “indicado por AUM” significa tanto el Brahman superior como el inferior. Comentario a la *Mândûkya*, 2. La identidad del self individual con el Absoluto es una idea común y normal para los gurus hindúes, como en el clásico “*tat tvam asi*” (*Chandogya*). Citemos otro de los muchos ejemplos: “estudia la naturaleza de tu alma que es infinita e inmortal, la eterna sede de la bienaventuranza y no diferente, en esencia, de Dios”. Prose Shastri, Hari, *The Heart of the Eastern Mystical teaching*, Sri Dada Samhita. Shanti Sadam, London, 1954, p. 271.

Pero Sri Dada era un místico, y él soluciona el problema ilusión-realidad, o multiplicidad-unidad por el Amor: “O Señor! ¿Quién puede entender tu Maya? Para mi es suficiente amarte, y buscar refugio en Ti, Hari”, *Ibid*, p. 79.

<sup>13</sup> Es bien sabido que Nâgârjuna llevó la doctrina budista de la “negación” hasta su límite extremo. Todo es irreal: el yo absoluto es irreal, el yo individual es irreal. No podemos afirmar nada, porque todas las expresiones son una pura contradicción. Ver: Th. Schertbasky, *The central conception of Nirvâna*.



Sin duda que tanto en Oriente como en Occidente han existido movimientos filosófico-religiosos teístas que han considerado al Absoluto, como Persona (*sagûna e Ishvara*).<sup>14</sup>

El más importante en el Oriente ha sido el de la Devoción (*bak-ti*), o no-dualidad pero "cualificada" por atributos entre los que figura la personalidad en primer término (vishistadvaita). Es el que más ha prevalecido en la práctica religiosa de la India y ha tenido también sus grandes intérpretes filósofos y religiosos.<sup>15</sup>

También en el budismo surgió una tendencia a la personificación del Absoluto. El Buda Trascendente y a la vez Personal ha tenido sus defensores teóricamente y sobre todo ha prevalecido en la vida ritual budista. Mencionemos tan solo la escuela "Amidista".<sup>16</sup>

También nuestro libro *Filosofía Budista*, Troquel, Buenos Aires, 1976, pp. 428. T.R.V. Murti ha dado una explicación completa de esta concepción negativa "en el Budismo de acuerdo con la escuela Madyamika". Todo es Sûnyatâ (vacío) o irreal (abhâva). Ver especialmente Cap. IX, y Appendix, *Pancavimsâti-sâhasrikâ* que habla de 20 modos de *sûnyatâ* (p. 251-256). Todo es irreal: (La irrealidad de la Última Realidad, del Nirvâna (*paramârtha sûnyatâ*) y por supuesto también del Self (la irrealidad del Self-Being (*svabhâva sunyata*) (p. 252). *The Central Philosophy of Buddhism*, Allen and Unwin, London, 1960.

<sup>14</sup> Las tendencias teísticas en el Hinduismo han sido señaladas por Sarasvati Chennakesavan. Ella aporta rica información sobre el desarrollo del teísmo, a pesar de las dominantes doctrinas absolutistas del Advaita. *A Critical Study of Hinduism*. Motilal Banarsidas, Delhi 1980. Chap. IV. pp. 101-136.

<sup>15</sup> S. Radhakrishnan enfatiza el Ideal hindú de "perfección espiritual". Pero no considera a la "personalidad" como una simple ilusión. Religiones que "niegan" o "afirman" la personalidad se encuentran tanto en Oriente como en Occidente: "Hay ciertas características centrales en el pensamiento hindú, tales como los 4 estadios de la vida (*âsramas*); el segundo es el de dueño de casa, las doctrinas de karma y renacimiento que implican acción en un mundo real y por tanto suponen la realidad de la personalidad. En el pensamiento hindú primitivo, que encontramos en el Rig Veda y las Upanishads estas características se establecieron, y Schweitzer sólo puede decir: "El brahmanismo tiene el coraje de ser contradictorio". . . "Buddha insiste en el cultivo activo y sistemático de buena voluntad para toda clase y condición de hombres y aun para los animales y demás creaturas vivientes". *Eastern Religions and Western Thought*. 2nd. ed. Oxford Univ. Press. 1940. pp. 67.

<sup>16</sup> Es bien conocida la teoría teística Mahâyâna de la escuela Yogâcâra. Schertbasky dice: "Aquí. . . Nirvâna aparece como un Dios real, la personificación de la Sabidu-

La tradición filosófico-religiosa del judaísmo, cristianismo e islamismo ha inspirado la concepción de Dios-persona en el Occidente, no sólo en la época Medieval sino en la Moderna. Incluso el ateísmo, cuando negaba o niega a Dios, se refiere a la idea de un Dios personal.

Por supuesto han existido corrientes panteístas en Occidente, pero en éstos mismo parece existir un cierto compromiso, considerando a Dios, de algún modo, "personal", pero que sería TODO a la vez. Tal es el caso de Spinoza<sup>17</sup>, y el de algunos místicos como Eckhart.

2. El punto crucial que divide a las dos vertientes de la filosofía, una del Absoluto personal y otra del Absoluto impersonal se halla en la concepción misma del significado del término "persona": para unos significa "imperfección" y por eso no puede ser atribuida al Absoluto, para otros "perfección" y por eso debe atribuirse al Absoluto, que es Ser Perfecto.

Para el impersonalismo prevalente en Oriente, "persona" connota una determinación que "limita" la esencia misma del Absoluto. Tiene pues un sentido "negativo" o de limitación o degradación del ser. Se la considera equivalente al término "individuo" o sujeto diferente de otros "individuos". Ella contiene un sentido de límite, inadmisibles en el Absoluto.<sup>18</sup>

ría y el Amor. La escuela Yogâcâra es evidentemente "el producto de un compromiso entre un estricto monismo y las tendencias teísticas de la escuela". *The conception of Buddhist Nirvana*. Motilal Bamarsidas, Delhi 1977, p. 215.

<sup>17</sup> Spinoza, por otro lado, mantiene la "unidad" y la unicidad de Dios: *Substantia absolute infinita est indivisibilis* (*Ethica*, p. I, Prop. XIII); *Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia (...)* *Hinc clarissime sequitur 1° Deum esae unicum* (Ibid, Prop. XIV, Coroll. 1).

Pero al mismo tiempo, "*Deus est omnium rerum causa (efficiens) Immanens, non vero transiens* (Ibid. Prop. XVIII)" lo que muestra su ambigüedad entre la immanencia y la trascendencia de Dios. Spinoza parece suponer un Dios Personal en su *Per Deum intelligo ens absolute infinitum* (Ibid. Definitiones VI) y también en *Ethica*, Pro. XI: *Deus, sive substantia constans infinitis attributis (...)* *necessario existit*. Pero mantiene su monismo cuando dice que Dios es la "única" sustancia (Prop. XIII). J. Van Ploten et J. P. Land. *Benedicti de Spinoza Opera*. . . T. I Hague Comitum. N. Nijhoff, 1914.

<sup>18</sup> Sri Aurobindo es uno de los maestros hindúes que más importancia ha dado al

Para el teísmo prevalente en Occidente “persona” no tiene un sentido de límite sino al revés expresa la suprema perfección del Absoluto. La personalidad es el grado superior del ser y por ello significa la cúspide del Ser, es decir, el Absoluto. El ser-persona es más perfecto que el ser-no-persona. El ser-persona en grado infinito o absoluto es el ser en grado infinito, es decir, el Absoluto. El ser significa autoconciencia. Y el sujeto con autoconciencia infinita es la persona infinita. La tradición filosófico-religiosa del judaísmo, cristianismo e islamismo se mueve en este horizonte.

3. La relación de persona y unidad está conectada con la de *unidad y ser*. “Unidad” es el primer atributo trascendental del ser, es decir, le concierne al ser como tal. A mayor unidad mayor perfección del ser. El ser está más en sí mismo. Unidad expresa la coherencia interior o condensación del ser en sí mismo.

“Persona” es el ser que tiene la unidad más perfecta dentro de la realidad. Cuando se trata de “persona” que tiene un grado de unidad infinito, es la Persona Infinita, el Absoluto, que crea todos los demás seres o al menos los gobierna.

Es también el “primer principio” el Absoluto o la realidad última, el Ser Supremo, que por ello es ser y conciencia y voluntad personal frente a las otras conciencias o realidades individuales. De lo contrario su unidad no sería perfecta, infinita.

Es sabido que la concepción de una divinidad impersonal ha predominado en Oriente y la de un dios personal en Occidente aunque en ambas partes se pueden encontrar ambas representa-

significado de la personalidad, también para los individuos. La Impersonalidad y la Personalidad del Absoluto está en el mismo nivel. “Este Divino Ser, Sachchidananda, es a la vez impersonal y personal”. *The Life Divine*. Birth Centenary Library Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondichery, 1970, Vol. 19 p. 662. Aurobindo destaca la necesidad de reconocer la Personalidad del Absoluto para la práctica de la Devoción (*Bakti*), como también la distinción de la personalidad individual del devoto y la Divina Personalidad del Absoluto. Ver especialmente Cap. VIII, Parte III *The Synthesis of Yoga*. No acepta el “monismo” del Vedanta Advaita, y enseña que las manifestaciones fenoménicas del Absoluto son reales. En ese sentido la Unidad y la Multiplicidad son “reales” no ilusorias como proclama el vedanta. Pero también parece mantener su ambigüedad cuando finalmente reduce todas las personas a una “Única Persona”.

ciones del Ser Supremo. ¿No será que lo personal y lo impersonal son dos aspectos esenciales del Absoluto; al menos desde el punto de vista humano? Pero entre ambos la "unidad" perfectísima del Ser Supremo, indica la primacía de la personalidad.<sup>19</sup> Dios es Uno en sumo grado y por ello es Persona en sumo grado. Máxima Unidad es Máxima Personalidad en el ser.

<sup>19</sup> Ver nuestro análisis de la esencial relación metafísica de "persona" y "unidad del ser", ontológicamente inseparables. *La Persona Humana*, 4a. ed. Depalma, Buenos Aires, 1980, págs. 195-201. La aplicación de dicho principio al caso de "Dios Uno" es evidente.