

La materia como revelación del amor de Dios

Rachel M. Coleman^{1*}

1. Introducción

En el *Timeo* de Platón, el personaje que da título al diálogo, habiendo dado ya un esquema general de su cosmología, decide que necesita reiniciar su relato, explicando que lo que ha expuesto hasta ahora es insuficiente. Mientras que antes sólo había delineado dos reinos o naturalezas que contribuyen al cosmos, ahora Timeo afirma que “el nuevo comienzo de nuestra discusión del universo requiere una división más completa que la anterior, pues entonces distinguimos dos clases; ahora debe revelarse una tercera”.² La primera clase es la que denomina reino de la *ousia* o inteligibilidad, y Timeo la describe como “siempre la misma, increada e indestructible y que nunca recibe nada en sí misma desde fuera, ni sale de sí hacia ninguna otra, sino que es invisible e imperceptible por cualquier sentido, y de la que sólo se concede la contemplación a la inteligencia”.³ La segunda clase es la del devenir o *génesis*, la imagen de lo inteligible, que según Timeo es “percibida por el sentido, creada, [y] siempre en movimiento”.⁴ Estas dos clases ya han sido esbozadas por Timeo en la primera mitad del diálogo, pero en este punto, ofrece una tercera, lo que él llama *chôra*.⁵ Timeo la describe así: “es eterna, y no admite destrucción, y proporciona un hogar a todas las cosas creadas, y es aprehendida, cuando todo el sentido está ausente, por una especie de razón bastarda, y es apenas real, que nosotros, contemplando como en un sueño, decimos de toda existencia que debe estar necesariamente en algún lugar u ocupar un espacio, pero que lo que no está ni en el cielo ni en la tierra no tiene existencia”.⁶

^{1*} Doctora en Teología por la *Catholic University of America* (Washington DC).

² 48e., trad. Benjamin Jowett, en *Plato: Collected Dialogues* (Princeton: Princeton UP, 1961); la traducción está aquí ligeramente modificada.

³ 51e-52a.

⁴ 52a.

⁵ Peter Kalkavage escribe en su glosario para el *Timeo* que “Esta palabra griega ordinaria desafía la traducción una vez que Timeo le imprime un nuevo significado. Como palabra bastante común, *chôra* se refiere a un lugar, espacio o terreno. Es la habitación o inmensidad en la que una cosa es o a la que pertenece... como tercer tipo del Timeo (52b), la *chôra* (o receptáculo) no es ni mero lugar (ya que está en constante movimiento) i espacio vacío (porque está lleno de ‘poderes’ y ‘rasgos’ de los cuatro elementos)... La palabra ‘Espacio’ trae la indeterminación apropiada de la *chôra* para construir los cuatro cuerpos elementales. Sin embargo, es por demás claro aquello que Timeo dice sobre la *chôra*, que ningún nombre parece ser capaz de hacer justicia a este no-ser profundamente misterioso” (141), en *Plato’s Timaeus*, (Indianapolis: Focus, 2016).

⁶ 52b.

Esta sección del *Timeo* tiene varios aspectos notables, pero señalemos primero éste: el *Timeo* comienza el relato “más completo” de su cosmología introduciendo una tercera naturaleza que, según admite, en cierto sentido no tiene existencia y sólo puede ser pensada mediante una “razón bastarda” (*logismoi tini nothoi*). Y sin embargo, Platón considera necesario, más o menos a mitad de este diálogo sobre la estructura del mundo, volver a los fundamentos de la cosmología del *Timeo* e introducir esta tercera. Es curioso, cuando menos: para dar cuenta del mundo tal y como lo encontramos y conocemos, debemos pensar lo que no existe, propiamente dicho.

Esto es, por decirlo brevemente, el misterio y el significado de la materia. Nuestra comprensión de la materia se ha transformado y desarrollado desde Platón (de hecho, *chôra* no es simplemente igual a lo que ahora denominamos materia, sino que es uno de sus antecedentes intelectuales),⁷ pero en esta sección del *Timeo*, Platón articula una tensión fundamental con la que nos presenta este extraño aspecto de nuestra existencia. La materia, o la potencia, no es algo que podamos entender del todo, por así decirlo. La materia es claramente lo que nos distingue a nosotros y al mundo que habitamos del ser no material y, como tal, debe contribuir de algún modo a nuestra propia existencia. Al mismo tiempo, sin embargo, la materia también parece agobiarnos (“el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil”);⁸ contribuye a nuestra forma de ser de tal manera que nada de lo que deseamos o avanzamos es inmediato; siempre debemos esperar y trabajar por el fin al que aspiramos. La materia parece, pues, imponernos una paciencia que puede ser muy fastidiosa. La materia, afirman tanto Agustín como el Aquinate, es *prope nihil*,⁹ o sea, propiamente nada en sí misma, y sin embargo, para explicar nuestro mundo y nuestro propio ser, debemos intentar comprender esta dimensión de la realidad. La materia está claramente ligada a lo que significa ser humano, pero lo que no está tan claro es qué significa exactamente. Heidegger escribió famosamente que “la primera de todas las preguntas” es “¿por qué hay seres en lugar de nada?”.¹⁰ Y, sin embargo, tal vez esta pregunta esté en cierto modo más cerca de nosotros: ¿por qué hay seres de esta manera? Es decir, ¿por qué la materia y, por tanto, el ser material?

⁷ Más sobre la historia y el Desarrollo de la *chôra* de Platón y cómo se relaciona con la *hyle* de Aristóteles, así como con la *materia prima* de Santo Tomás, cf. Dennis F. Polis, “A New Reading of Aristotle’s *Hyle*” en *Modern Schoolman* 68 (3):225–244 (1991).

⁸ Mateo 26,41.

⁹ *Summa Theologiae* [en adelante = ST] I, q. 44 a. 2: “Contra esto, está lo que dice Agustín en XII Confess.: Señor, dos cosas hiciste. Una cerca de Ti — esto es, el ángel; otra cerca de la nada [*prope nihil*] — esto es, la materia prima”.

¹⁰ *Introduction to Metaphysics*, trad. Gregory Fried y Richard Polt (New Haven, Yale University Press: 2000), 1.

En *Física* I.9, Aristóteles describe la materia (*hyle*) en conjunción con lo que él llama otro tipo de no-ser. Escribe: “el uno es un no-ser incidentalmente, a saber, el material, mientras que el [otro,] la privación, lo es por derecho propio; y el uno, el material es casi, y en cierto sentido lo es, una cosa independiente, mientras que el otro no es en absoluto”.¹¹ Más adelante, en el mismo capítulo, afirma que “la naturaleza [de la materia] que persiste es una co-causa con la forma de las cosas que llegan a ser”, y aún más tarde, que “la materia anhela intrínsecamente [lo divino] y se extiende hacia ella por su propia naturaleza”.¹² Aquí parece haber algo menos de ambivalencia hacia la materia que en el *Timeo* de Platón, pero sigue siendo interesante que Aristóteles introduzca la materia junto a la privación, que es, como escribe, “el no-ser por derecho propio”. Aunque la materia sólo es no-ser “incidentalmente”, sigue mereciendo en cierto sentido el título de no-ser, y así vemos en Aristóteles tensiones similares a las que vislumbramos en el *Timeo* de Platón con respecto a la materia y el no-ser: la materia parece necesaria, pero también es a veces problemática. El ser material parece ser, al mismo tiempo, la fuente de todas nuestras ideas –en la medida en que conocemos algo, lo conocemos primero a través de los sentidos– y la fuente de una gran confusión –en la medida en que la materia complica nuestro conocimiento, presentándonos múltiples versiones de la misma cosa, y nos obliga, por tanto, a preguntarnos qué es realmente real–. La materia y el ser material que resulta de ella nos presentan una tensión que no se puede eludir, sino que hay que pensarla.

Esta tensión que se presenta en Platón y Aristóteles no hace sino aumentar en el cristianismo. La doctrina cristiana de la creación añade una nueva dimensión a nuestro pensamiento al considerar la materia: que ha sido creada por Dios. El *Timeo* describe la *chôra* como eterna: el Bien no la ha modelado como lo ha hecho con el segundo reino (*génesis*), y por lo tanto no tenemos que plantear necesariamente la pregunta de por qué la perfección que es el ser mismo llamaría a la existencia de alguna manera a lo que parece tan absolutamente distinto a él –tan absolutamente distinto, de hecho, que este tercero llamado *chôra* no tiene existencia en sí mismo–. Es, como ahora nos referimos a ella, sólo *potentia* o potencia de ser, que sólo podemos ver, por así decirlo, después de que se haya actualizado, es decir, después de que deje de ser simplemente potencia. La potencia en sí misma es *prope nihil*, y sin embargo, una vez que se ha actualizado, vemos, por así decirlo, que debe haber habido una receptividad o disposición a actualizarse; la nada desnuda o completa, o lo que más merece el título de no-ser, no podría tener esta receptividad para ser asumida en la actualización. La doctrina cristiana de la creación ex nihilo nos plantea la cuestión de la materia y la materialidad de un modo radical: ahora sabemos que el ser material no es simplemente así, sino

¹¹ *Physics* 192a7–9, trad. Joe Sachs, en *Aristotle's Physics: A Guided Study* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2008).

¹² *Physics*, 192a19–20.

que está, de algún modo, *pensado así*. Y por eso la materia debe ser considerada en sí misma de forma aún más radical.

Para ayudarnos a hacer exactamente esto, acudimos a la obra del filósofo alemán Ferdinand Ulrich. La historia del pensamiento de la materia en la filosofía es larga y, como tal, no podemos aquí desandar todos esos pasos,¹³ pero en la obra de Ulrich encontramos un ejemplo de filósofo que asume la tensión que nos presentan la materia y el ser material de la forma más seria y radical posible: Ulrich se pregunta, a la luz de la doctrina cristiana de la creación *ex nihilo*, por qué debe ser Dios quien cree el ser material y *qué revela la materia tanto sobre el ser como sobre Dios. Al hacerlo, podría darnos el relato más completo y esclarecedor de la materia que aún encontramos en la tradición, que sólo podemos empezar a explicar y explorar aquí.*

2. *Ipsum esse est completum et simplex sed non subsistens*

Aunque una exposición completa de la metafísica de Ulrich está más allá del alcance de este ensayo, para entender por qué la materia juega un papel tan central en el pensamiento del filósofo alemán, debemos al menos dar una introducción a la tesis que anima toda la obra de Ulrich. En su primer libro, *Homo Abyssus*, que es también la base del resto de su filosofía,¹⁴ Ulrich identifica desde el principio la idea tomista fundamental que es, podríamos decir, la fuente de la que fluye todo *Homo Abyssus*: se trata de que *ipsum esse est completum et simplex sed non subsistens*, o que el ser mismo es completo y simple pero no subsistente.¹⁵ El ser creado, o *esse*, explica Tomás, es una actualidad perfecta, pero no tiene subsistencia en sí mismo.

Esto es, a primera vista, bastante desconcertante, y debería hacernos reflexionar. Ser un ser, una sustancia, al menos a primera vista, parece significar tener un ser, es decir, tener un yo y mantener ese yo en el ser. Esto es lo que entendemos por subsistencia: las cosas subsisten porque se mantienen en el ser por sus propios medios, por así decirlo. La actualidad de las sustancias individuales es enteramente propia, y es a través de esto que son capaces de mantenerse en el ser, o subsistir.

¹³ Uno de los mejores registros de esta historia se encuentra en *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, y su secuela, *The Concept of Matter in Modern Philosophy*, ed. Ernan McMullin (ed. Ernan McMullin (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1963).

¹⁴ Martin Bieler escribe que en *Homo Abyssus*, “germinan los primeros esbozos [del pensamiento de Ulrich] y su pensamiento maduro tiene allí su punto de referencia constante, el cual sigue intensificando y profundizando”, en “Introduction to *Homo Abyssus: The Drama of the Question of Being*”, trad. D.C. Schindler (Washington, DC: Humanum Academic Press, 2019), xviii. *Homo Abyssus* se citará en adelante como HA.

¹⁵ *De potentia* [en adelante = *De pot.*] I.1.

Sin embargo, en su afirmación de que *ipsum esse est completum et simplex sed non subsistens*, Tomás nos obliga a pensar en la existencia –lo que significa ser– más profundamente y con más dimensión. El ser no subsistente es aquello en lo que Dios crea y por lo que es, escribe Ulrich, “el ‘acto último’ y, puesto que es así la ‘actualidad de todos los actos’ y la ‘perfección de todas las perfecciones’, es la ‘actualidad de todas las cosas e incluso de sus formas’...”. El ser, como “primer efecto de Dios”, es en su infinita actualidad la semejanza de Dios”.¹⁶ El *esse creatum*, o ser creado, es entonces perfecto y no subsistente (y como veremos eventualmente con Ulrich, perfecto porque no es subsistente). Por eso, a lo largo de *Homo Abyssus*, Ulrich llama al ser “nada”. No se trata de una marca heideggeriana del ser, sino de un reconocimiento de la radicalidad de la intuición de Tomás: el ser mismo, *ipsum esse*, no subsiste, sino que el *esse* sólo subsiste en las sustancias, es decir, el *ipsum esse*, el acto de todas las actualidades y la perfección de todas las perfecciones, sólo existe para permitir que otro sea.

Es este carácter del *esse* el que Ulrich considera absolutamente central para cualquier metafísica suficiente de la creación. Aquello por lo que Dios crea en y a través de lo que así imparte su carácter a toda la realidad –no se da por sí mismo (¡pues aquí no hay “yo”!), sino que se da para ser el acto de la existencia– Tomás llama al *esse* el *intimum cuilibet*,¹⁷ lo más íntimo de cada cosa, de cada ser. Que el *ipsum esse* sólo exista para ser dado para que las criaturas puedan subsistir –es decir, para que la creación sea– es la marca de todo ser creado. Entonces ser (*esse*) es, ante todo, ser por el bien de otro. Esto es, podríamos decir, simplemente lo que el ser (*esse*) es.

Ulrich entiende que esta idea tomista es totalmente coincidente con otra que se repite en todo el corpus de Tomás: el *bonum diffusivum sui*, que el bien es auto-difusivo.¹⁸ Ulrich escribe que “el ser no es una actualidad efectiva en el sentido de *efficiens*, ya que opera como ‘semejanza de la bondad divina’.

¹⁶ HA, 28. Todas estas citas de Santo Tomás son del corpus; en este orden: *Quest. Disp. de anima* 6.2; *De pot.* q. 7, a. 2 ad 9; ST I, q. 4, a. 1 ad 3; ST I, q. 5, a. 4 ad. 2.

¹⁷ See ST I q. 8 a. 1, tanto el corpus como ad.4.

¹⁸ Cf. *De veritate* [en adelante = *De ver.*], q. 22, a.2 ad 2 and ST I, q.19 a. 3. Debe notarse que el principio *bonum diffusivum sui* en Tomás es objeto de cierto debate, a pesar de que Ulrich lo asuma como temático en la obra de Tomás (see HA, 28). Para un buen resumen del debate moderno acerca de este principio, véase Bernard-Thomas Blankenhorn, “The Good as Self-Diffusive in Thomas Aquinas”, *Angelicum* 79.4 (2002): 803–37. Blankenhorn remite a los trabajos de W. Norris Clarke y Norman Kretzman sobre el tema para introducir y explicar por qué este principio está cuestionado, concluyendo en última instancia que *bonum diffusivum sui* es de hecho un principio transversal a la obra de Tomás. Blankenhorn también señala al final del artículo que, a pesar de que el bien auto-difusivo “es clave para la comprensión [de Tomás] sobre el acto de la creación, la naturaleza interrelacionada del universo, y la teoría de la operación”, y constituye una riqueza del corpus de Tomás, se trata de un “aspecto prácticamente ignorado de su metafísica y de su teología filosófica” (837).

‘La bondad, sin embargo, es descrita como auto-difusiva en el sentido que se dice que un fin se mueve’, y, además, Tomás dice que ‘el *Esse* mismo tiene el carácter de bien’, ya que ‘todo lo que se encuentra que tiene el carácter de un fin también tiene el carácter de bien’.¹⁹ Ulrich, junto con Tomás, entiende que el ser es *similitudo divinae bonitatis*, semejanza de la bondad divina,²⁰ y en la medida en que es tal, comparte la naturaleza auto-difusiva del bien. Así como el bien, en tanto que es, comunica la bondad, lo mismo puede decirse del ser: en tanto que es, su naturaleza es comunicarse a sí mismo.

Obsérvese, pues, que para Ulrich la naturaleza del *ipsum esse* como completo y simple, pero no subsistente, no es sólo coincidente, sino corolario del *ipsum esse* como *similitudo divinae bonitatis*. Como escribe Platón en el *Timeo*, la naturaleza del bien no es celosa;²¹ lo que es ser (el) bien es simplemente comunicar bondad. Lo mismo ocurre con el ser: precisamente porque el *esse creatum* no tiene “yo”, propiamente dicho, no puede haber ninguna perfección que guarde para sí, por así decirlo. Ulrich escribe que “el ser no permanece atrapado en sí mismo en [su] actualidad; por decirlo metafóricamente, el ser no está atrapado y cautivado por su propia gloria”.²² Todo el *esse creatum* es, pues, la entrega del ser. Esta es una de las razones por las que Ulrich subraya a lo largo de *Homo Abyssus* que el *ipsum esse non subsistens* no es el mediador de la creación, sino la pura mediación a la creación. Quizás podríamos decirlo así: ser es ante todo ser auto-difusivo.

La creación, pues, está para Ulrich fundada, por así decirlo, y completamente saturada del carácter auto-difusivo del ser. Por eso, a lo largo de todo su corpus, Ulrich afirma que el “don” es la mejor articulación de la naturaleza del ser. El uso que Ulrich hace de esta palabra para identificar la naturaleza del ser debe entenderse, hay que subrayarlo, de la manera más radical posible: Ulrich llama al ser don no sólo porque entiende que el ser tiene un dador, sino también porque la naturaleza del “ser” (*esse*) de todas las cosas, el acto de existencia que todas las criaturas comparten, es el don: la comunicación de uno mismo más allá de los propios límites, sin esperar nada a cambio.

¹⁹ HA, 28. Nuevamente, las citas son todas de los corpus de Tomás; en este orden: ST I, q. 5, a. 4 ad. 2.; *De ver.*, q. 21, a.2.

²⁰ ST I, q. 5, a. 4, ad. 2.

²¹ “He was good and the good can never have any jealousy of anything. And being free from jealousy, he desired that all things should be as like himself as they could be” (29e).

²² HA, 28.

3. La revelación de la materia

La materia, como ya se ha dicho, parece ser en cierto sentido todo lo contrario del ser: mientras que el *esse* es la plenitud de la actualidad, la materia es *prope nihil*; mientras que el *esse* es el “ser” de todas las cosas, ni siquiera podemos utilizar la palabra “es” hablando propiamente de la materia; mientras que el *esse* es el primero de todos los efectos creados, como dice Tomás,²³ la materia es el último, el peldaño más bajo de la escala metafísica, por así decirlo. La naturaleza de la materia –de nuevo, utilizando esta palabra de forma no del todo apropiada– no es auto-difusiva porque no hay nada que difundir o comunicar: la materia no es más que disposición o receptividad a la actualidad. La materia no es nada en sí misma. Necesita a otro para existir, a diferencia del ser (*esse*), que es la habilitación de todos los demás.

Sin embargo, parece que hay algunas similitudes entre la materia y el ser. Ya en el *Timeo* se vislumbra esto. Allí, Timeo describe el primer reino, el de la inteligibilidad u *ousia*, como “siempre el mismo, increado e indestructible”; el tercer reino, o *chôra*, explica que es “eterno, que no admite destrucción”. El primer reino es el modelo que da forma al segundo (*génesis*), y el tercero “proporciona un hogar para todas las cosas”.²⁴ El *Timeo* incluso ofrece la imagen del primer reino como el padre y el tercero como la madre del reino de la *génesis* o del devenir.²⁵ Platón parece señalar aquí que el no-ser y el ser mismo (*ousia*) comparten algunas características.

Más arriba, señalamos con Ulrich que el *ipsum esse non subsistens*, aunque es, como afirma Tomás, “la perfección de todas las perfecciones” y el “acto de todas las actualidades”, no subsiste en sí mismo, y esto debería recordarnos la nada de la materia. O tal vez al revés: la nada de la materia en sí misma parece indicarnos la no subsistencia del *esse* en sí mismo, que Tomás afirma que es una perfección. Esta debería ser nuestra primera pista de que la perfección de la criatura no está constituida por la subsistencia o la autonomía. Si el “ser” (*esse*) de todas las criaturas no subsiste sino en la medida en que se da a sí mismo a otro para que éste lo haga, la perfección creatural no subsiste por, en y para sí misma, sino en el existir para otro, que es todo lo que el *esse* es y hace, por así decirlo. Nótese que la perfección del *ipsum esse* –ser “completo y simple” – sólo es posible, por así decirlo, *porque* es no subsistente. La no subsistencia del *esse*, el no tener un yo al que aferrarse, por así decirlo, le permite entregar todo lo que es en todo momento. El *esse* es completo y simple porque no es subsistente, y

²³ See *De pot.* 1.1.

²⁴ *Op. cit.*

²⁵ “And we may liken the receiving principle to a mother, and the source or spring to a father, and the intermediate nature to a child” (50d).

viceversa, y lo que es más importante, *esto permite al esse ser la perfección de todas las perfecciones*. Esto significa que ser para otro no es un segundo momento, por así decirlo, en el ser mismo, sino la perfección que es el ser. La materia, o la potencia, imagina y magnifica para nosotros la no-subsistencia del ser: la materia “es” sólo en la medida en que es tomada por la actualidad. No “es” nada en sí misma, lo que es una semejanza de la no-subsistencia del *esse* en sí mismo. Si la naturaleza del *esse* es la plenitud que desea que otro sea, la de la materia es el deseo de ser, simplemente.

Al contemplar la materia, vemos una imagen no sólo de la no-subsistencia del ser, sino de su significado: que ser es ser para otro. La insistencia de Ulrich a lo largo de *Homo Abyssus* en que el ser no es “nada”, no es una noción metafísica oscurantista, sino una afirmación de la naturaleza radical del ser de las criaturas: que ser ante todo es ser don, es decir, ser para otro en el acto más íntimo de su ser. La centralidad de la materia en el pensamiento de Ulrich no es, pues, paralela a su énfasis en la no-subsistencia del *esse* y a lo que esto nos revela sobre lo que significa ser en absoluto, sino precisamente para iluminar este punto con mayor claridad. La materia, que está tan abajo en la cadena metafísica del ser que ni siquiera podemos usar adecuadamente la palabra “es” sobre ella, imagina de manera privilegiada exactamente esta característica del *esse*: que ser perfectamente es ser para otro. La materia “es” no hasta que es tomada en otro, y cuando es tomada por otro, la materia en cierto sentido desaparece, y todo lo que vemos es el ser actualizado frente a nosotros. Así, en su misma nada, la materia demuestra de manera particular la naturaleza auto-difusiva del ser.

Al revelar esta característica del propio ser, la materia revela también un aspecto importante de lo que significa ser una criatura. El sentido del ser de la criatura de arriba abajo, por así decirlo, no es, ante todo, enredarse en la propia gloria, por usar el lenguaje metafórico de Ulrich, sino dar esta gloria libremente sin esperar nada a cambio. La nada de la materia, su incomoda semejanza con el no-ser simplemente, no es una carga en absoluto, sino más bien aquella dimensión de la creación que demuestra más claramente lo que significa ser una criatura. Toda la existencia de la materia, por así decirlo, sólo debe ser asumida por otra para que pueda “ser” del todo; ni siquiera puede existir la tentación²⁶ de la materia de aferrarse a sí misma, de conservar su propia gloria, porque la materia no es nada por sí misma. La materia anhela ser, como afirma Aristóteles, pero para ser, debe renunciar a “sí misma” y ser en otro. Y lo más importante es que este carácter de la materia tiene una fuente: ¡el ser mismo! La

²⁶ Ulrich usa esta palabra, *Versuchung*, a lo largo de todo *Homo Abyssus*, a menudo para describir la tendencia de la razón a querer hipostasiar el ser (ver HA, esp., 28-44). Sin embargo, también la usa para describir el ser mismo. Aquí la usa metafóricamente, y en cierto sentido, para describir lo que *nosotros* deberíamos hacer en esta posición.

nada de la materia es la imagen de la no-subsistencia del ser, la no-subsistencia del ser que le permite entregar constantemente su propia actualidad perfecta hasta el punto de que esto es todo lo que el ser es. Es esta misma no-subsistencia la que nos ayuda a comprender que ser criatura es ser un don en el sentido más radical posible: ser (*esse*) es ser para otro.

Sin embargo, en la medida en que la materia representa de manera privilegiada la naturaleza autodifusiva del ser, y esta naturaleza autodifusiva es a su vez el resultado del ser *similitudo divinae bonitatis*, podemos llevar nuestro punto de vista aún más lejos: la materia revela algún aspecto de la naturaleza del dador, es decir, del propio creador. De nuevo hay que señalar que se trata de una afirmación sorprendente: ¿cómo puede lo que apenas es, lo que no existe propiamente hablando, revelar algo sobre el *ipsum esse subsistens*, el *esse* subsistente, la plenitud y perfección del ser que subsiste en sí mismo, es decir, Dios? Y sin embargo, ésta es la pretensión cristiana: que toda la creación –incluso la más pequeña– revela de algún modo la naturaleza y la bondad de Dios.²⁷

No dejaremos que Ulrich explore este punto, ya que su énfasis en la materia y la contemplación de la misma recorre todo su corpus. Sin embargo, dejaremos el *Homo Abyssus* y nos dirigiremos a su libro *Erzählter Sinn*.

4. El ocultamiento del dador

El tercer volumen de la obra de Ulrich, *Erzählter Sinn* [Sentido narrado],²⁸ es un libro sobre los cuentos de hadas y su interpretación, y lo que estas historias significan antropológica y filosóficamente. Estos cuentos nos abren el sentido del mundo en el que vivimos, y ayudan a formar nuestra comprensión del mismo. Al relatar las historias, Ulrich se adentra en cada una de ellas de un modo que puede calificarse de imaginativo. Esto no quiere decir que sus descripciones no

²⁷ “La diversificación y la multitud de las cosas proviene de la intención del primer agente, que es Dios. Pues produjo las cosas en su ser por su bondad, que comunicó a las criaturas, y para representarla en ellas. Y como quiera que esta bondad no podía ser representada correctamente por una sola criatura, produjo muchas y diversas a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la bondad divina fuera suplido por las otras. Pues la bondad que en Dios se da de forma simple y uniforme, en las criaturas se da de forma múltiple y dividida. Por lo tanto, el que más perfectamente participa de la bondad divina y la representa, es todo el universo más que cualquier otra criatura.” (ST I, q. 47, a. 1).

²⁸ *A pesar de que Erzählter Sinn* [hereafter=ES]. *Ontologie der Selbstwerdung in der Bilderwelt des Märchens* (Freiburg: Johannes Verlag, 2002) no fue publicado hasta 1999 (la segunda edición apareció en 2002), el libro está basado en una serie de conferencias sobre el sentido narrativo, dictadas por Ulrich en 1970. En inglés el título podría traducirse como *The Re-counted Sense: An Ontology of Self-realization in the Images of Fairy Tales*.

tengan nada que ver con la realidad, sino que, al igual que ocurre con los propios cuentos de hadas sobre los que reflexiona, los principios de la realidad están aquí, en cierto modo, escritos en grande y representados para que podamos verlos más claramente. Los cuentos de hadas, y la imaginación necesaria para leerlos bien, no son vuelos de fantasía, sino una inmersión en las profundidades de la realidad para que su estructura subyacente pueda verse más claramente. Así, *Erzählter Sinn* recapitula toda la metafísica de Ulrich, pero en el registro de la narración.

El tercer y último cuento que Ulrich interpreta en *Erzählter Sinn* es *Die Drei Sprachen* (*Los tres lenguajes*), y en él, uno de los caminos que recorre Ulrich es la exploración del ser (*esse*), la forma y la materia. En este cuento recogido por los hermanos Grimm, un conde se siente frustrado con su hijo, que parece incapaz de aprender nada de sus maestros. El conde lo envía a un célebre maestro; al cabo de un año, su hijo vuelve y le dice a su padre que ha aprendido lo que dicen los perros cuando ladran. Su padre se decepciona y lo envía a otro maestro; esta vez su hijo vuelve y dice que ha aprendido el lenguaje de los pájaros. El conde se decepciona de nuevo y vuelve a enviar a su hijo a otro maestro; esta última vez su hijo vuelve y dice que ha aprendido lo que dicen las ranas cuando croan. El conde entra en cólera, repudia a su hijo y lo destierra. Mientras deambula por el bosque, el niño se encuentra con un pueblo que es continuamente asolado por perros salvajes. Aprende de los perros que están malditos y cómo romper la maldición. Lo hace, y el pueblo se alegra y le recompensa. El hijo decide entonces ir a Roma, y en su camino se entera por las ranas de que el Papa ha muerto. En Roma ha habido mucho desacuerdo sobre quién debe ser elegido como nuevo Papa, y los cardenales deciden que las palomas serán una señal para ellos de quien debe ser elegido. Justo cuando deciden esto, el joven entra en la misma iglesia que los cardenales, y dos palomas se posan sobre sus hombros; es elegido Papa, y las palomas le aconsejan durante todo su papado.

Las tres lenguajes es un cuento de hadas un tanto oscuro y que puede sonar extraño a nuestros oídos: no hay una moraleja clara ni un mensaje edificante. Podemos extraer algo de él sobre la educación: lo que el mundo piensa que es educación pierde precisamente la maravilla y el lenguaje de la creación.²⁹ Ulrich identifica cada uno de los lenguajes como un “acontecimiento lingüístico” [*Sprachgeschehen*], es decir, el hijo no aprende simplemente un lenguaje en el sentido de una traducción de memoria, sino que aprende a estar con cada una de las criaturas y a comprenderlas desde su propia experiencia. El joven aprende la forma de estar con cada una de las criaturas, y es de ahí de donde obtiene su conocimiento. Cada uno de estos acontecimientos representa cada una de las condiciones necesarias, podríamos decir, para que el hombre se comprenda a sí mismo, a su creador, al mundo y a la relación de los tres.

²⁹ “For the wisdom of this world is foolishness with God” (1 Cor 3:19a).

Los tres hechos lingüísticos son los lenguajes de cada una de las criaturas de la historia: el pájaro, el perro y la rana, que corresponden aproximadamente al ser, la forma y la materia. Nos concentraremos en el significado de la “rana”, pero para completar nuestra discusión, explicaremos brevemente los dos primeros. El pájaro, dice Ulrich, representa “la posibilidad de la libertad y la imaginación”.³⁰ Un pájaro es “una esencia ligera y alada”, continúa Ulrich, y puede volar, lo que significa que no tiene límites como la mayoría de las demás criaturas. “El entorno de esta forma viviente no se abre sólo en la horizontalidad terrestre”,³¹ sino que el aire, aparentemente vacío, la transporta. Sabemos que el aire no está vacío, sino que está lleno, pero lleno en el sentido en que lo está la libertad: “libera la posibilidad oculta de una actualidad cada vez mayor y se eleva así por encima de los límites aparentemente fijos de lo concreto en el que abre el asombroso futuro de lo posible”.³² El pájaro trasciende la tierra al tiempo que la tierra siempre le da cobijo: “Su elemento es el «aliento del vacío»”,³³ escribe Ulrich. El pájaro, precisamente en su vuelo, nos muestra que el aire (*esse*) no está en realidad vacío, sino que es el habilitador de todo lo demás.

El perro y sus ladridos es el segundo acontecimiento lingüístico, y corresponde aproximadamente a la forma. “El «perro»”, escribe Ulrich, “guarda el límite entre el interior y el exterior. Percibe la línea entre el día y la noche, la vida y la muerte”.³⁴ Todo el entorno del perro está definido por los límites: se mueve sobre la tierra, pero conoce las cosas a través de su olfato, por medio del aire. Ulrich se centra en los límites porque son necesarios para la creación del yo. En el comportamiento de los perros, vemos que el conocimiento de uno mismo incluye necesariamente la comprensión de los límites, no para cerrarse o encerrarse, sino precisamente para saber y comprender quién es uno con respecto a todo y a todos los demás. El perro “marca” su territorio; necesita la “confrontación”, escribe Ulrich, que “articula, en diferentes formas y cualidades, el contorno del límite, no sólo desde fuera, sino también desde dentro”.³⁵ Continúa Ulrich:

³⁰ Encabeza una sección con estas palabras: “Der ‘Vogel’: die Sprache der Möglichkeit der Freiheit und der Einbildungskraft” (ES, 430).

³¹ “Das Umfeld dieser Lebensform wird nicht bloß durch die erdhafte Horizontalität eröffnet” (ES, 430).

³² “der je größeren Wirklichkeit entbindet und dadurch über die scheinbar fixen Grenzen des Tatsächlichen hinaus abhebt, indem sie die überraschende Zukunft des Seinskönnens eröffnet” (ES, 398).

³³ “Sein Element ist der ‚Atem der Leere“ (ES, 464).

³⁴ “Der ‘Hund’ wacht an der Grenze von Innen und Außen. Er spürt an der Scheide von Tag und Nacht, Leben und Tod” (ES, 463).

³⁵ “Auseinandersetzung . . . sie artikuliert in verschiedensten Formen und Qualitäten des Profil der Grenze, nicht bloß nach außen, sondern ebenso sehr nach innen” (ES, 407).

En su propia relación, la libertad es “otra” para sí misma, y esto se revela en la medida en que se recibe a sí misma como dada y asiente al misterio de su propia opacidad. Al recibir, aceptar y apropiarse de “sí misma” (como don), la libertad, en el acto de individuación en medio de la unidad con el origenador, señala el límite entre el dador y el don, el dar y el recibir, la pobreza de la recepción y la fecundidad de la autogeneración, la autocomprensión y el desinterés, la autorrealización creativa y la tranquilidad desinteresada. Estos límites no diferencian la representación y la entrega en un sentido objetivado, sino que revelan mucho más la distinción a través de la cual emerge creativamente la mismidad del acto de ser; son signos de la plenitud y la fecundidad del acto de ser.³⁶

Los límites nos permiten conocernos como nosotros mismos y, por tanto, son lo que nos permite representar nuestro ser, aunque nunca como algo separado de nuestro origen.

Esto nos lleva al tercer acontecimiento lingüístico, la rana, que según Ulrich representa “el sí a sí mismo como el acto de vivir en las interminables metamorfosis que se originan en la libertad autogeneradora”.³⁷ La rana, que corresponde aproximadamente a la materia, representa la originalidad, la generación y la transformación.

Hablar o pensar en la rana, dice Ulrich, podría resultarnos incómodo o embarazoso (aunque también señala que “esto es bueno”)³⁸ –de nuevo vemos la tensión que Platón ya empieza a articular en el *Timeo*: pensar la materia no es sencillo, e incluso es incómodo. La rana vive en el pantano húmedo y oscuro, aparentemente sin forma, y su forma propia de comunicación, si podemos llamarla así, es el casi ininteligible “croar”. En este graznido, escribe Ulrich, “la racionalidad está en cierto modo hundida en la sensualidad sin luz, la luz

³⁶ “Denn Freiheit ist in ihrem Selbstverhältnis sich selbst, der Andere‘ an ihr selbst, – und dies geht ihr in dem Maße auf, wie sie sich als gegebene annimmt und ins Geheimnis ihrer Unverfügbarkeit einwilligt. Indem sie, sich selbst‘ (als Gabe) empfängt, übernimmt und aneignet, zeitigt sie durch diesen Akt der Selbstwerdung mitten in der Einung mit dem schenkenden Ursprung: die Grenze zwischen geber und Gabe, Geben und Nehmen, Armut des Empfangens und Fruchtbarkeit der Selbstauszeugung, Sich-ergreifen und Sich-los-lassen, schöpferischer Selbstverwirkung und stiller, selbstloser Gelassenheit. Diese Grenzen scheiden die Vollzüge und Gegebenheiten jedoch nicht im gegenständlichen Sinne, sie enthüllen sich vielmehr als Differenzen, durch die und aus denen heraus die Selbigkeit der Grundakte schöpferische aufbricht; sie sind Signum ihrer Fülle und Fruchtbarkeit” (ES, 407–8).

³⁷ “Das Ja zu sich selbst als Lebensakt der sich in unabschließbaren Metamorphosen selbst ursprünglich‘ auszeugenden Freiheit” (ES, 398).

³⁸ “Eine gewisse Unbeholfenheit stellt sich ein, und das ist gut so” (ES, 462).

sin esencia de lo material”.³⁹ Parece que aquí no hay nada sobre lo que pensar o reflexionar; en el pájaro tenemos la amplia libertad del vuelo, en el perro tenemos los límites necesarios para conocer el “yo” y el “tú”, pero en la rana y su entorno no parece haber nada en absoluto a lo que podamos agarrarnos, a lo que podamos apuntar, o conocer en sí mismo.

Sin embargo, esta es la cuestión. La rana existe en las *profundidades* “maternales” y vivificantes de la tierra, de cuyas entrañas acuosas y “sin forma” surgen las formas de vida: primero totalmente plásticas y flexibles, en cierto sentido “indiferenciadas” y por tanto indefinidas (“posibilidad”). La rana, escribe Ulrich, “habita y crece no en aguas corrientes y claras, sino en aguas estancadas, en el borde protegido de los estanques... en una región oscura, opaca y apagada en la que se cobijan e «incuban» las diversas formas de vida”.⁴⁰

Obsérvese la “inversión de papeles”, si podemos llamarla así, a la que apunta Ulrich: el aire (*esse*) parece nada, tan ligero y aparentemente vacío que casi podríamos ignorarlo, si no lo necesitáramos para absolutamente todas las cosas y acciones de nuestra vida. El pantano (*materia*) parece excesivamente lleno, aunque parezca innecesario para nosotros y nuestras acciones. No podemos ver en él, y mucho menos ver a través de él. Una vez más, este es exactamente el punto: esta opacidad excesivamente llena nos enseña la paciencia, que anteriormente señalamos como una de las características que nos parece gravosa de la materia, pero esta paciencia es la que permite que las criaturas (las “formas de vida”) surjan, la que les da espacio para ser ellas mismas. La opacidad de la materia “deja espacio para [las criaturas] en la profundidad y la distancia de su ‘llegar a ser’ personal”.⁴¹ La riqueza del pantano permite a las criaturas crecer, crecer en sí mismas; la opacidad del pantano les permite crecer sin ser molestadas.

Esto no quiere decir que las criaturas lleguen a ser ellas mismas sin otro. Por supuesto que lo hacen, necesariamente; como afirma Ulrich, ser en absoluto es ser para otro. Pero en su explicación de *Die Drei Sprachen*, Ulrich saca a relucir otra dimensión que revela la materia: que el dador desea dar tan completamente que en cierto sentido permanece oculto, y que este ocultamiento

³⁹ “die Rationalität gewissermaßen in die lichtlose Sinnlichkeit, die wesenlose Nacht des Materiellen abgesunken ist” (ES, 463).

⁴⁰ “Der Frosch aber ist ein Wesen aus der, mütterlichen, ‘lebenspendenden Tiefe’ der Erde, aus deren wässrigem, formlosen ‘Schoß’ die Lebensformen aufsteigen: zuerst ganz plastisch-flexibel, in einem gewissen Sinne, undifferentiert und so unbestimmt (: ‘Möglichkeit’)... lebt er nicht in fließenden, reißenenden Wassern, sondern in sumpfigen, stehenden Gewässern, am schützenden Rand von Teichen... eine abgedunkelte, undurchsichtige, dumpfe Region, die mannigfaltige Lebensformen beherbergt und, ausbrutet” (ES, 464).

⁴¹ “ihr die Tiefe und Ferne des personalen, Her-kommens von selbst‘ einräumt” (ES, 466).

es totalmente para el otro, es decir, para la criatura. El dador debe dejar ir al otro tan completamente –debe dar tan radicalmente– que el otro se vuelve, al principio y de alguna manera, totalmente opaco a su propio origen. Podemos ver entonces que el origen –el dador– deja realmente que el otro sea, hasta el punto de que el dador renuncia a controlar el desarrollo del otro. Sabemos que esto es cierto, ya que es exactamente lo que ocurre en el vientre materno: los padres, habiéndose entregado plenamente al otro –permitiendo así que el otro (el hijo) surja como fruto de esta entrega– deben esperar con paciencia y relativa ceguera para ver quién es su hijo.

La materia es entonces, podríamos decir, el elemento de la paciencia, no primero del lado del receptor (aunque también), sino de la paciencia del dador. La materia es la dimensión de la creación que el creador otorga para que las criaturas puedan ser verdadera y libremente ellas mismas. El dador se deja opacar por el receptor para que éste pueda ser él mismo plenamente. Podríamos decir que el dador se permite permanecer oculto, en y a través de la materia, para que el receptor –la criatura– no se considere en modo alguno una mera extensión del dador. La materia es entonces un signo de un dador tan trascendente que es capaz de entregarse a lo que da.

A lo largo de esta parte de *Erzählter Sinn*, Ulrich llama al pantano de las ranas un útero, y señala lo que ocurre cuando intentamos agarrar lo que está en el útero antes de que esté listo para revelarse: la objetivación, una reducción del otro a objeto. La falta de paciencia con el otro –un rechazo a rendirse al tiempo y al espacio del otro– indica un deseo de colocar al otro bajo el propio poder, de hacer del otro una extensión de uno mismo. Este tipo de poder, dice Ulrich, se logra en el intento de desmaterializar las formas vivas: las ordenamos según medidas precisas que utilizamos para nuestros propios fines, en lugar de permitir que se revelen en su propio tiempo y según su propia intensidad vital. Esta reducción de las cosas a objetos somete a las criaturas al “poder de muerte del ‘eso’ sin rostro y sin nombre” y “las congela en una sustancia sin vida”.⁴² En esta reducción a “eso” objetivado, las cosas se convierten en extensiones –y por tanto controladas– de su hacedor. Éste no sería un verdadero dador, sino un controlador, un manipulador, un tirano. Pero el pantano de la materia es opaco y rico, y por lo tanto no puede objetivarse totalmente: allí, las formas parecen todas mezcladas y emergen juntas del pantano. Quien desea simplemente controlar lo que hace, nunca crearía la materia, que permite a las criaturas el espacio y el tiempo de ser ellas mismas, es decir, de estar realmente separadas de su origen. La materia es, pues, el elemento de la paciencia, pero también de la alteridad: se crea enteramente para las criaturas

⁴² “Die Faktizität verfügbarer Sprache (und Welt) hingegen besitzt, unter der Todes-Herrschaft des gesichts- und namenlosen ‚Daß‘, ... erstarrt in einer toten ‚Wesenlichkeit‘ des Bestehenden, friert im leblosen Substantiellen ein” (ES, 470).

y para que las criaturas sean ellas mismas. La materia revela así la generosidad sobreabundante del dador: da tan plenamente, que permanece casi oculto en aras de la plena libertad de sus criaturas.

La opacidad del pantano de la materia es entonces un signo de la libertad absoluta del origen, que no podría permitir esta opacidad si su intención fuera otra que permitir que el otro sea realmente otro. El otro, la criatura, no es una mera extensión del origen, en cuyo caso no podría haber un momento real de dar y recibir (¿a quién daría el dador?), sino que el dador da para que haya una diferencia real entre él y el receptor, para que éste pueda recibir realmente. Y lo que es más importante: *todo esto es por el bien del receptor*. El dador no necesita nada aquí, y sólo desea que otro pueda ser realmente otro. Así, “el don surge de la autosuficiencia absoluta del origen, por pura originalidad, que no está obligada por ninguna necesidad externa. Es la imagen del amor desbordante [del dador]”.⁴³

Metamorfosis, cambio, desarrollo (historia y futuro): la materia, en cierto sentido, permite todo esto en la creación, y su contemplación nos permite ver este sentido. La materia, escribe Ulrich, es el “resultado abundante del acto de ser ‘de abajo hacia arriba’”.⁴⁴ Cuando el don del ser se derrama, por así decirlo, desde arriba, la materia –la capacidad de recibir– surge desde abajo. Podríamos decir que esta capacidad ya es “ella misma”, es decir, es una capacidad para desarrollarse en un yo, no sólo una extensión del dador.

La materia no es seguramente el único principio que surge en la entrega del ser, pero como la materia es el más bajo de todos los efectos creados, es donde vemos más claramente la radicalidad del don. Nada de lo anterior debe interpretarse como que Ulrich confiere un carácter entitativo a la materia; más bien, el “pantano”, el ámbito de la metamorfosis, sólo es posible porque el dador permite que sea, y se entrega tan radicalmente a lo que da a ser que en cierto sentido nos parece como si la materia “fuera” en sí misma. Pero no es así: la materia no es nada en sí misma, sino que se da de tal manera que puede parecer que siempre ha sido “algo”. La materia es capacidad de recibir, y es presupuesta por el dador en el dar. Esta presuposición “se demuestra en la intensificación radical del *vacío* de la dimensión de la *concepción*, de tal manera que *no* se presupone como mera pobreza, sino que emerge del haber-recibido, de la riqueza del haber-estado-presente del acto intemporal de ser que se le ha

⁴³ “Die Gabe entspringt reiner, durch keine äußere Exigenz ernötigter Ursprünglichkeit, der absoluten Selbstmächtigkeit des Ursprungs. Sie ist Gleichnis seiner überstromnden Liebe” (ES, 473).

⁴⁴ “Ursprünglichen Resultieren des Seinsakts, von unten nach oben” (ES, 475).

dado”.⁴⁵ La materia es, por tanto, un signo de la radicalidad del don de la creación en dos direcciones: que todo ha sido dado al receptor “gratuitamente”,⁴⁶ y que el receptor es capacitado –al mismo tiempo que se le da a sí mismo– en la recepción del don para crecer y desarrollarse en sí mismo. Es decir, la materia es el signo del siempre ya del don y al mismo tiempo el don del futuro del receptor. Como dice Ulrich, la materia “hace posible tanto el futuro como la permanencia continua del ser como don en el presente”.⁴⁷

5. Conclusión

Hemos señalado al principio de este ensayo que la materia nos presenta una tensión: que lo que es propiamente nada es de alguna manera constitutivo de nuestro propio ser. Esta es la situación peculiar de la criatura: venir de la nada. Y, sin embargo, si seguimos la explicación de Ulrich sobre la materia no como un simple hecho de nuestra existencia con el que debemos luchar, sino como una dimensión de la realidad a través de la cual podemos llegar a comprender más profundamente lo que significa ser, la materia, como todo lo demás en la creación, nos ofrece una visión especial sobre nuestra propia existencia. La nada de la materia proviene de la no-subsistencia del ser y, por tanto, la imagina, lo que revela que ser es ser para otro. La nada en el corazón de lo que significa ser una criatura no es, por tanto, un castigo o una humillación, sino que nos demuestra de forma radical que ser no es una realidad aislada en la que podemos elegir interactuar con otros y con el mundo que nos rodea si queremos hacerlo, sino que la comunión –ser con y para– es el fundamento de nuestro ser en absoluto. Ser es ser don.

⁴⁵ “sondern erweist sich durch eine radikale Intensivierung der *Leere* der *Empfängnis*dimension even dadurch, daß sie *nicht* als Nur-Armut voraus-gesetzt ist, sondern aus dem Empfangen-haben, aus dem Reichtum der Gewesendheit des zeitlos in sie hinein vergangen Seinsaktes heraus aufgeht” (ES, 477).

⁴⁶ La palabra que Ulrich usa es “umsonst”, que aparece a lo largo de toda su obra, no solo en *Erzählter Sinn*, especialmente en relación a *por qué* el dador da, o, por ponerlo en otros términos, por qué Dios crea. De hecho, la perfección del don sólo se alcanza, por así decir, cuando el dador da “por nada”, esto es, sin expectativa de que el dador reciba algo a cambio, sin ninguna necesidad original de parte del dador. A real gift is one that is given without expectations, without an assumption of anything in return. “Umsonst” comunica esto en el sentido de *gratis*, pero también puede significar “en vano”. El uso que Ulrich hace de “umsonst” también refleja este último sentido, especialmente mirando a la creación y la redención desde el punto de vista del pecado humano –en este sentido, parece como si el dador diera en vano, sin embargo lo hace de todos modos. No obstante, este último sentido no es la “última palabra” sobre el don, o sobre el significado de “umsonst”, sino que es contenida dentro del sentido prioritario y primario de *gratis*.

⁴⁷ “Es vermag beide, beide Zu-kunft und Gewesendheit des Seins als Gabe im Präsens” (ES, 478).

Esto por sí solo bastaría para profundizar en nuestra comprensión y contemplación de la materia y la materialidad, pero como demuestra Ulrich, la materia no sólo revela aspectos del ser de las criaturas, sino también una dimensión del dador: que el dador desea que lo que es realmente otro a sí mismo sea, y que sea libre. Es la propia opacidad de la materia la que revela que el dador da de tal manera que la creación parece –y en cierto sentido es– enteramente suya. Dios no crea para hacer muñecos de marioneta de los que tira de los hilos. Dios crea para que haya un otro a él, y para que esto sea así, debe haber separación: es en nuestro proceder de la nada donde nos es dado ser otro a Dios. La materia es, pues, una muestra de lo que Ulrich quiere decir cuando llama al ser don: la creación se da tan radicalmente, tan completamente “por nada”, que podríamos olvidar que tiene un dador. En pocas palabras, Dios crea por amor, y el amor desea el bien del otro. La materia revela lo radical que es el amor de Dios por su creación: podría permanecer oculto para que no haya posibilidad de manipulación o extensión tiránica del yo. La criatura es realmente otra para Dios porque Dios le ha dado a la criatura espacio y tiempo para llegar a ser ella misma plenamente. Al entender la materia de este modo, como revelación del amor de Dios por la criatura, empezamos a ver más plenamente lo que Ulrich quiere decir cuando escribe que “la materia extrae su vida del misterio del ser como amor”.⁴⁸

⁴⁸ “Die Materie lebt aus dem Geheimnis des Seins als Liebe” (ES, 490).