

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ

Universidad de Friburgo (Suiza)

Josef Pieper y el tomismo medieval. La controversia sobre la creación^(*)

Introducción

Desde hace tiempo los estudios de filosofía medieval nos han enseñado a comprender a los autores a partir de su historia real. Nos hemos ocupado por ejemplo de situar a Tomás de Aquino en su contexto cultural y doctrinal², subrayando las cualidades intelectuales de los protagonistas del debate en el que su pensamiento se inscribía: incluso sus adversarios del siglo XIII y sus modelos de racionalidad en gran medida diferentes son hoy rehabilitados. Ahora bien, tal mediación histórica no hace sombra al tomismo; al contrario, el tomismo de hoy ya no tiene que hacer las cuentas con su pasado, no le aporta ninguna ganancia estigmatizar a sus adversarios medievales con el fin de valorar el pensamiento de un Tomás de Aquino que no necesita de tales artificios.

Sin ser un medievalista, Josef Pieper mantuvo siempre la preocupación de informarse sobre las investigaciones en filosofía medieval; de todas maneras cabe preguntarse si su obra no depende de una visión demasiado severa con todo pensador medieval que se separaría del tomismo.

1. Josef Pieper y la noción de "creaturidad" (*Kreatürlichkeit*)

Josef Pieper sostiene que la idea de creaturidad (*Kreatürlichkeit*), tan central en Tomás de Aquino, permite comprender la estructura del

^(*) Traducción al español de Juan Francisco Franck.

² Cf. TORRELL, JEAN-PIERRE, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son œuvre*, segunda edición revisada y aumentada con una actualización crítica y bibliográfica, Fribourg-Paris 2002.

mundo presente y del hombre en particular³. De ella extrae consecuencias importantes.

A pesar de los límites de la analogía entre el artista que produce un objeto técnico, y de Dios que crea el mundo *ex nihilo*, la comparación se muestra útil porque subraya que el mundo está preconcebido en el pensamiento divino. Esto significa que las creaturas no producen su propia naturaleza, la cual, por el contrario, les es dada: la naturaleza es lo que está unido a las cosas, como viniendo a ellas a partir de otro⁴, hasta el punto de que Dios les está más íntimamente presente⁵ que su propia intimidad⁶.

Pieper deduce varias consecuencias, de las cuales las dos principales son las siguientes.

1.1. La inteligibilidad de las cosas y su misterio (die Wahrheit der Dinge⁷) (*omne ens est verum*)

De la misma manera que lo que el hombre produce luego de haber concebido —máquina u obra de arte— es susceptible de ser comprendido y repensado por un observador, igualmente las realidades naturales cuya existencia constatamos empíricamente, encuentran el fundamento de su inteligibilidad (*Erdachtsein*) en su Creador, y pueden ser repensadas por un intelecto finito. Todo lo que es, en tanto que es, es por lo tanto inteligible y esta inteligibilidad funda el deseo humano de conocer: “Quien-

³ PIEPER, JOSEF, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs* (1974) (en adelante KR; la traducción española de este texto es la de R. Vergara y J. E. Rivera, *Creaturidad y tradición*, Buenos Aires 1983, de la cual el número de la página está indicado a continuación de la cita original, cuando la traducción es empleada), en: *Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik*, Berthold Wald (ed.), en: *Werke in acht Bänden*, Vol. 2, Hamburg 2001, 442.

⁴ “Unsere Natur ist vielmehr geradezu der Inbegriff dessen, was ‘von Schöpfungs wegen’ mit uns gemeint ist; in gewissem Sinn könnte man sagen, sie sei das, was von ‘anderswoher’ und durch ‘jemand anders’ mit uns gemeint ist – wenn nicht zu bedenken bliebe, daß der Schöpfer seiner Kreatur innerlicher ist als sie sich selbst.” KR, 444.

⁵ La crítica radical de Jean-Paul Sartre (según la cual no hay naturaleza humana, porque no existe un Dios para pensarla) ha llevado a clarificar la identidad entre ‘naturaleza humana’ y ‘condición creatural del hombre’. En efecto, es posible dar vuelta la proposición de Sartre: “Sólo puede hablarse de una naturaleza del hombre, si se la entiende como algo proyectado creadoramente por Dios”. Es revelador del método a-histórico de Pieper de referirse sin transición de la contraposición de Sartre a la tesis de Tomás de Aquino, desarrollada siete siglos antes: la forma de las cosas, es decir su esencia, no es otra cosa que el sello de la ciencia divina (*quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus*) *De veritate* q. 2, a. 1, ad 6; cf. KR, 444. Es en efecto sintomático ver cómo Pieper utiliza a Tomás para el diálogo contemporáneo, sin preocuparse de la significación histórica de todas estas citas aisladas de su contexto y sin tener en cuenta el tipo de obras de donde fueron extraídas ni la fecha de composición de las obras tomistas.

⁶ Tampoco la naturaleza es únicamente un dato previo y del cual no es posible disponer; es además el fundamento de todo el obrar de un ser y, para el hombre, el fundamento de sus decisiones, en este último es además lo que puede participar de la Gracia divina: “*naturalia sunt praemula virtutibus gratuitis et acquisitis*”. KR 445, que remite a *De veritate* q. 16, a. 2, ad 5.

⁷ Sobre este tema cf. *Die Wahrheit der Dinge*, 21966, en: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, Berthold Wald (ed.), en: *Werke in acht Bänden*, Vol. 5, Hamburg 1997, 107ss.

quiera que considere que la investigación de lo aún no investigado tiene sentido, afirma, precisamente con ello, la conoscibilidad del mundo"⁸.

Y es Pieper quien remite al *De Veritate* de Santo Tomás, quien afirma que el ser de las cosas está constituido entre dos intelectos (*inter duos intellectus*), entre el entendimiento divino creador y el espíritu humano capaz de conocer estas cosas: "(...) y que el mundo es accesible a nuestro conocimiento humano únicamente en razón de que Dios lo ha conocido y proyectado creativamente"⁹.

Pero la inteligibilidad de las cosas tiene como correlato el misterio del ser: el ser, justamente *porque* es inteligible, no es totalmente comprensible por un intelecto finito; una verdadera comprensión¹⁰ implicaría que se conoce una cosa en su totalidad, que se la conoce tanto como es cognoscible, que su inteligibilidad queda agotada: "(...) la razón de su total conoscibilidad es, al mismo tiempo, la de que no puedan ser plenamente concebidas"¹¹.

1.2. La bondad de las cosas y su densidad (*omne ens est bonum*)

Segunda consecuencia: el misterio de lo-que-es encuentra su apogeo en el hecho de que las cosas son, en su existencia (*existentia*), más aún que en su naturaleza (*essentia*)¹². Ahora bien, las cosas han recibido su bondad como una cualidad inherente a su existencia, y nuestro amor es atraído por ellas. ¿Por qué esa atracción? Porque las cosas son, y ellas son buenas porque Dios las ama y las constituye.

¿Cómo podríamos, en efecto, "festejar una fiesta" en el caos de nuestros asuntos cotidianos, es decir dar nuestro consentimiento al mundo,

⁸ "Wer immer die Erforschung des noch Unerforschten für sinnvoll hält, behauptet eben damit die Erkennbarkeit der Welt". KR 446, 17.

⁹ "Eben das nämlich besagt die Konzeption 'Wahrheit der Dinge': es gehöre zur Konstitution der Weltwirklichkeit im Ganzen, 'zwischen zwei Erkenntnissubjekte, *inter duos intellectus*, gestellt' zu sein, zwischen den strikten Sinnes kreatorisches erkennenden göttlichen und den nachvollziehend erkennenden kreatürlichen Geist; und einzig auf Grund dessen sei die Welt zugänglich für unser menschliches Erkennen, daß Gott sie schöpferisch erkannt und entworfen habe." KR 448, 18. Este carácter central está a la vez en la base de la ciencia y del lenguaje de las cosas, es decir de la comunicación sobre la que la hermenéutica puede fundarse, es decir la correspondencia entre el alma y las cosas. Para muchos, entre los cuales Gadamer, la creaturalidad de las cosas es un concepto inoperante porque sería de orden teológico y no-filosófico. Este lleva a la cuestión central de la relación entre fe y razón (que atraviesa la obra de Pieper), y al campo respectivo que conviene asignar a una y a otra. Este debate es permanente en el mundo occidental y hacia furor en la Universidad de París en 1270. Ponía justamente en juego la noción de 'creación' y Tomás jugó en él un rol decisivo.

¹⁰ El término que Pieper utiliza es "begreifen", que traduce el latino *comprehendere*, empleado por Tomás de Aquino en su *Lectura super Ioannem*, Proemium 1, 1.

¹¹ "...weil der Grund ihrer totalen Erkennbarkeit zugleich der Grund für ihre Unbegreiflichkeit sei." KR 450, 19. Las cosas son cognoscibles porque son creaturas y por la misma razón, porque son creaturas, son insondables para nosotros: la inteligibilidad es el fondo del misterio que hace las cosas insondables. ¿Se conoce suficientemente esta idea de Tomás: *rerum essentiae sunt nobis ignotae*, *De veritate* q. 10, a. 1.

¹² Esta contingencia de las cosas se desprende de la libre voluntad divina y escapa al conocimiento humano. Para el debate medieval de la relación entre el ser y la esencia, y las ideas divinas, cf. PUTALLAZ, FRANÇOIS-XAVIER, *Les idées divines dans la censure: le cas Olivi (1248-1298)*, en: *Revue thomiste* 103 (2003) 411-434.

sin plantear la bondad de la existencia, sin tener por verdadero que *omne ens est bonum*?

Al mantener la creatura en la existencia, la creación divina le da al mismo tiempo su densidad. Ella recibe su ser, ciertamente, pero lo recibe como una realidad que posee en propiedad. La dependencia en el ser en relación a Dios le asegura un peso real que le pertenece. Por consiguiente, la creatura puede ser considerada en sí misma, independientemente de Dios, porque Dios ha creado todas las cosas "para que existan"¹³. Por ese mismo motivo la creatura goza de un dinamismo natural inherente.

Lo mismo vale para el hombre, equipado de una naturaleza llamada a desarrollarse y a cumplirse. El acto voluntario del hombre arraiga en este dinamismo radical de su naturaleza creada, hasta el punto de que en él 'espíritu' y 'naturaleza' (*Geist und Natur*)¹⁴ no se oponen: tan pronto como se comprende al hombre como creatura, debe advenir al corazón de la existencia humana como un proceso natural independiente de nuestra libre opción, el cual sin embargo surge de nuestra voluntad: el acto voluntario es a la vez impuesto y proviene de sí mismo. Por una parte somos *libres* de elegir, por otra, estamos *determinados* a querer la felicidad, a partir del momento en que queremos un fin: "todo lo que con libre voluntad queremos es precedido por algo que la voluntad quiere naturalmente"¹⁵.

Del hecho de que somos un "*espíritu* creado" destinado al bien universal en su totalidad, no estamos determinados por ningún bien particular y somos libres de realizar nuestras elecciones. Del hecho de que somos un "*espíritu* creado", nos vemos arrojados sin que se nos consulte sobre el camino de nuestro perfeccionamiento, que es natural y no por elección. Pieper insiste también sobre esta profunda afirmación de S. Tomás: "Todos los actos de la voluntad se reducen, como a su raíz primera, a lo que el hombre quiere por naturaleza, es decir a su fin último"¹⁶.

El impulso natural a la felicidad proveniente de lo más íntimo de nuestro espíritu es *libre*, porque no está impedido por ninguna determinación externa. Pero este mismo querer natural, que existe en nosotros sin nosotros, remite a un origen sobrehumano y no es objeto de elección; en

¹³ C'est là une admirable idée de saint Thomas reprise du livre de la Sagesse (Sa 1,14); "Si uero loquamur de potencia Dei in ordine ad eius sapienciam et prescenciam, sic non potest fieri quod res in nichilum redigantur, quia non habet hoc diuina sapiencia: Creauit enim Deus ut essent omnia, ut dicitur Sapientie 1, non ut in nichilum cederent". *Quaestiones de quolibet* IV, q. 3, a. 1, en: *Opera omnia* (Leonina) vol. 25, 324.

¹⁴ KR 457.

¹⁵ "Hierin ist zugleich noch etwas anderes und schwer Begreifliches mitausgesagt, wovon später des näheren zu sprechen sein wird: daß nämlich allem, was wir freien Willens wollen, etwas vorausliegt, das der Wille naturhaft will". KR 445, 17.

¹⁶ "Unde omnes actus voluntatis reducuntur, sicut in primam radicem, in id quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis". Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de caritate*, q. un., a. 1; cf. *Summa theologiae* I-II, q. 10, a. 1.

este sentido *no es libre*: “La voluntad desea la felicidad en la libertad, aunque la desee de manera necesaria”¹⁷.

Esta paradoja de la libertad humana no es comprensible si no se la refiere a la condición creatural del hombre, a la *Kreatürlichkeit*.

Para comprender el parentesco objetivo que existe entre ‘creación’ y ‘libertad humana’, Pieper se refiere a Jean-Paul Sartre, porque Sartre entendió bien que si se niega la condición creatural del hombre, se debe consecuentemente negar la naturaleza humana sobre la que cada decisión libre se funda. Sin naturaleza, el hombre será lo que él habrá decidido ser, su esencia estará constituida por sus opciones, las cuales no pueden contar con nada, ni en él ni fuera de él, ya que “no hay ningún signo en el mundo”¹⁸.

1.3. El antídoto para Jean-Paul Sartre

En 1974 Pieper hizo explícita esta lección de Sartre¹⁹, quien, en *El existencialismo es un humanismo*, presenta su filosofía como un “esfuerzo por extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente”²⁰. Si, en el hombre, la existencia precede la esencia, si el ser humano existe primero y se define a continuación según habrá decidido ser, quiere decir que no hay naturaleza humana: y si no hay naturaleza humana, quiere decir que “no hay un Dios para concebirla”²¹. Sartre tiene aquí toda la razón, encarece Pieper: “Donde no hay ningún proyecto (ni nadie que proyecte), allí tampoco hay esencia ni naturaleza”²².

En un cierto sentido, Pieper admira esta radicalidad del pensamiento sartriano, porque obliga al filósofo cristiano a ir hasta el fondo de su propia intuición: existe un vínculo indeleble entre la existencia de un Dios creador por una parte, y la existencia de una naturaleza humana por otra.

Y Pieper apela sin transición a la Edad Media para subrayar que en este punto Sartre y Tomás de Aquino están perfectamente de acuerdo: “Pues el mismo hecho de que la creatura tiene una substancia ‘sometida a un modo [determinado]’ y finita demuestra que proviene de algún principio”²³.

¹⁷ “Unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam.” Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 10, a. 2 ad 5.

¹⁸ SARTRE, JEAN-PAUL, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1996, 46.

¹⁹ PIEPER, JOSEF, “Kreatürlichkeit und menschliche Natur. Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre” (1974) (en adelante JPS), en: *Schriften zum Philosophie-begriff*, Berthold Wald (ed.), en: *Werke in acht Bänden*, Vol. 3, Hamburg 1995, 172-185.

²⁰ SARTRE, JEAN-PAUL, *L'existentialisme est un humanisme*, 94.

²¹ SARTRE, JEAN-PAUL, *L'existentialisme est un humanisme*, 21.

²² “Wo kein Entwurf (und kein Entwerfer) ist, da ist auch weder Wesenheit noch Natur.” JPS 180.

²³ “Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio.” TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 93, a. 6; cf. JPS 180. La naturaleza humana remite a su condición creatural, a su *Kreatürlichkeit*. Según Pieper,

2. De Pieper a Santo Tomás

Todo eso es muy claro y profundamente verdadero. Pero es necesario preguntarse aquí sobre el *método* empleado por Pieper. Este método consiste en oponer textos de S. Tomás para contrariar a un filósofo del siglo XX. No se restituye Tomás de Aquino a su contexto, sino que se lee en él una suerte de pre-respuesta a Sartre; Pieper extrae del tesoro del tomismo un antídoto ya constituido que sería suficiente volver a actualizar para hacer frente al existencialismo sartriano. Supuestamente se daría así un sentido fecundo al tomismo de nuestro tiempo.

Este método a-histórico aparece muy claramente en el curso titulado "Escolástica"²⁴, que fue publicado en 1960 como complemento a su monografía sobre *Tomás de Aquino*²⁵: los no-tomistas son reducidos allí a simples figurines que servirían, por contraste, a resaltar el valor del pensamiento de S. Tomás²⁶.

Pieper menciona, por ejemplo, una célebre carta del arzobispo de Canterbury, el franciscano Juan Peckham, con fecha del 1° de junio de 1285: "No desprecio para nada el estudio de la filosofía, en la medida solamente en que esté al servicio del misterio teológico"²⁷. Esta resis ya había sido sostenida por S. Buenaventura, quien, preocupado por la unidad de la visión cristiana, manifestaba alguna reticencia frente a la razón natural. Según Pieper, se debería entonces situar a Tomás de Aquino en el punto más alto de la historia del siglo XIII, teniendo de una parte a estos franciscanos cuya lectura del mundo era inmediatamente teológica pero alejaba de la realidad y de otra parte, una especie de filosofismo poco preocupado por los requerimientos de la fe, representado por Siger de Brabante. Situado en el centro, Tomás de Aquino representaría el equilibrio entre estos dos extremos, un equilibrio puro, desaparecido apenas haber sido alcanzado²⁸.

Sartre tiene entonces razón: es suficiente con formular la exacta contracara del principio sartriano para comprender que la condición creatural del hombre implica que le ha sido *dada* una naturaleza y que está es la única manera de fundar la libertad humana en la verdad y de contrarrestar las tendencias contemporáneas a la falta de esperanza.

²⁴ PIEPER, JOSEF, *Scholastik. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie* (1960) (en adelante SK; la traducción española de este texto es la publicada por Rialp, Madrid 1979, en el volumen *Filosofía Medieval Mundo Moderno*; el número de la página está indicado a continuación de la cita original) en: *Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik*, Berthold Wald (ed.), en: *Werke in acht Bänden*, Vol. 2, Hamburg 2001, 299-440.

²⁵ PIEPER, JOSEF, *Thomas von Aquin. Leben und Werk* (primera versión de 1940, nueva versión de 1948), en: *Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Scholastik*, Berthold Wald (ed.), en: *Werke in acht Bänden*, Vol. 2, Hamburg 2001, 152-298.

²⁶ Una ilustración típica de este método a-histórico se ve en la manera en que descarta de un plumazo el pensamiento franciscano del siglo XIII.

²⁷ SK 398-399.

²⁸ De una parte estaba entonces Juan Peckham, y de la otra, Siger de Brabante: el primero, fideísta; el segundo, racionalista, para retomar categorías habituales en el catolicismo del siglo XIX.

En este concierto a tres voces, el pensamiento de Siger de Brabante es tachado por Pieper de "más destructivo" (*destruktiver*)²⁹ que el de los franciscanos, porque representa una "amenaza" contra la concepción tomasiana, una amenaza seria constituida por el "secularismo" radical de un grupo que se daba aires de avant-gardismo alrededor de 1265. Las tesis defendidas por este grupo se podrían reducir a algunos graves errores: "Se puede exponer toda una lista de tesis particulares (eternidad del mundo; unicidad del intelecto en todos los hombres; negación del libre albedrío, etc.)"³⁰.

Puesto que estas tesis no podían ser defendidas públicamente en el siglo XIII en París, Siger de Brabante habría elaborado entonces una dudosa estrategia, consistente en disfrazar su verdadero pensamiento para evitar molestias. ¿Qué mejor disfraz que transformarse en "historiador" de la filosofía, en intérprete del pensamiento de Aristóteles, detrás de quien se podía ocultar las convicciones propias? Escondiéndose detrás de Aristóteles, Siger habría logrado, quieras que no,³¹ una doctrina "destructiva", conocida bajo el nombre de "teoría de la doble verdad"³²: habría una *verdad* filosófica (por ej.: el mundo es eterno), pero que sería *falsa* en teología (la cual afirma que el mundo es creado), y al contrario³³.

¿Cómo juzgar esta lectura de Pieper? Yo recordaría que Siger de Brabante es maestro en la Facultad de Artes de París. Ahora bien, luego del 19 de marzo de 1255, la Facultad había incluido la totalidad de las obras conocidas de Aristóteles en el programa obligatorio de enseñanza. Por lo tanto, es el oficio ejercido por Siger que lo constriñe a comentar las obras de Aristóteles y no una voluntad solapada que busca velar sus propias convicciones. Más aún, el 1° de abril de 1272 la Facultad de Artes promulga un reglamento que prohíbe formalmente a todos los maestros tratar cuestiones teológicas: "Establecemos y ordenamos que ningún magister o bachiller de nuestra facultad pretenda derimir y ni siquiera discutir ninguna cuestión puramente teológica, como acerca de la Trinidad y de la Encarnación y de todas las semejantes a éstas, transgrediendo [así] los límites que le han sido asignados (...) "³⁴.

²⁹ SK 400.

³⁰ "Man kann eine ganze Liste einzelner Sätze aufstellen (Ewigkeit der Welt; Einzigkeit des Intellekts in allen Menschen; Leugnung des Willensfreiheit; usw.)." SK 401; 149.

³¹ Pieper reconoce a Siger la honestidad de haber querido evitar la doctrina de la doble verdad, pero insiste en el hecho de que el resultado objetivo de sus tesis no podía escapar a ella: "Considerado de modo puramente lógico, no hay en todo caso para Siger de Brabante casi posibilidades de evitar la consecuencia de la doble verdad." ("Rein logisch betrachtet, gibt es jedenfalls für Siger von Brabant kaum eine Möglichkeit, der Konsequenz der doppelten Wahrheit auszuweichen"). SK, 401.

³² "Dicunt enim ea esse uera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie ueritates (...)." *La condamnation parisienne de 1277*, texto latino, traducción, introducción y comentario de David Piché, París 1999, 74.

³³ SK 401.

³⁴ "Statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachelarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgre-

Se puede poner este texto en paralelo con el juicio tan severo de Pieper, quejándose de Siger: "Con una casi ingenua indiferencia e inconsistencia se deja de lado [la teología]. De hecho en Sigerio de Brabante (...) entre la considerable cantidad de sus tratados no hay uno solo con temática teológica"³⁵.

Evidentemente, hay algo de ligereza en juzgar que Siger de Brabante oculta su pensamiento (*eine Tarnung*, repite Pieper constantemente), mientras que en realidad se atiene a los imperativos profesionales que le son asignados bajo pena de ser sancionado y excomunicado.

Sin embargo, es verdad que Siger de Brabante concibe la relación entre fe y razón de manera diferente a Tomás de Aquino. Partiendo de principios empíricos, el filósofo lleva la razón hasta las consecuencias que derivan de ellos; busca por tanto una conclusión verdadera dentro de los límites de sus principios. Proceder de manera filosófica es entonces "hacer abstracción metodológicamente de la fe"³⁶: guiando el pensamiento propio desde los principios hasta las conclusiones, pero partiendo de premisas que, al ser extraídas de la experiencia sensible, son menos estables que los principios de la Revelación. Fue el camino de Aristóteles y es lo que Siger llama "proceder *secundum viam Philosophi*":

Ahora bien, según Siger, no se puede contestar fácilmente los argumentos aristotélicos sin rechazar los principios del que proceden. Cuando se afirma por ejemplo que "si la causa posee desde toda la eternidad todo lo necesario para que se produzca el efecto, entonces el efecto será producido necesariamente", éste es un principio proveniente de nuestras experiencias sensoriales. Pero a partir del momento en que se busca aplicarlo a Dios, tal principio pierde su valor, ya que la acción del primer agente es de naturaleza muy diferente de lo que conocemos por experiencia. Sólo la Revelación nos muestra su verdad, de manera absoluta. El principio aristotélico es por tanto más evidente que su contrario revelado, pero es la fe lo que sigue siendo verdadero absolutamente. La verdad de fe es verdadera de manera absoluta (*simpliciter*), pero debemos negarla si nos atenemos a la filosofía: "En segundo lugar, digo que muchas cosas son objeto de fe y verdaderas, pero que, como parecen oponerse a otras más evidentes, son negadas"³⁷.

diens (...)." 1.º de abril 1272, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. Denifle - A. Châtelain (ed.), Paris 1899, Vol. I, 499, n. 441.

³⁵ "Man läßt (die Theologie), in einer fast naiven Unbekümmertheit und Rücksichtslosigkeit, auf sich beruhen. Tatsächlich gibt es bei Siger von Brabant (...) unter der beträchtlichen Anzahl seiner Traktate keinen einzigen mit theologischer Thematik." SK 402; 151.

³⁶ MÜLLER, J.-P., *Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité*, en: *Miscellanea philosophica R.P. Josepho Gredt O.S.B. Completis LXXV annis oblato*, Roma 1936, 49.

³⁷ "Secundo, dico quod multa sunt credibilia et vera, quae, quia repugnare videntur magis manifestis, negata sunt." Siger de Brabante, *Quaestiones in metaphysicam*, ed. Dunphy, III, 19, p. 144, l. 16-20. Siger afirma así que la verdad es de orden teológico; no hay en él nada de "hereje" ni de un pensador que avanza bajo una máscara: él se contentó con sostener que los límites de la filosofía le impiden alcanzar esta verdad absoluta (*simpliciter*); la verdad filosófica es limitada y condicionada (*ex conditione*). Pero la investigación filosófica, incluso falsa en su

Dicho claramente, la verdad es eminentemente teológica y el saber filosófico será siempre condicionado. Se puede reprochar entonces un cierto "agnosticismo" a Siger, incluso una forma de "fideísmo", pero ciertamente no un "racionalismo" desenfrenado, ni ver en él un pensador que avanza oculto tras una máscara.

3. Historia medieval e historiografía

3.1. El problema de la creación

Voy a ilustrar ahora las tres posiciones de que habla Pieper mediante el problema de la creación.

En primer lugar, los franciscanos: según Buenaventura, hay incompatibilidad entre "creatura" y "eternidad": "Decir que el mundo es eterno o producido eternamente, estableciendo que todas las cosas han sido producidas de la nada, es por completo contra la verdad y la razón (...); esto implica, en efecto, una contradicción evidente"³⁸.

En segundo lugar, la posición de S. Tomás:

La inclinación natural del espíritu humano conduce a plantear la cuestión de la creación en términos de temporalidad: para muchos ser creado es comenzar a ser en el tiempo. Pero para Tomás de Aquino, ser creado no es comenzar a ser, ser-creado es *existir por* otro; la creación es una pura relación, del lado de las creaturas. "Respondo diciendo que la creación pone algo en lo creado sólo al modo de la relación, ya que lo creado no lo es mediante un movimiento o una mutación (...) De ahí se sigue que en la creatura la creación no es otra cosa sino una cierta relación al Creador, como al principio de su ser"³⁹.

La razón puede comprender la creación como una relación, pero el filósofo no tiene nada que decir sobre el *origen temporal* del mundo:

conclusión, no debe ser ocultada (*non est celanda*), y es por ello que el filósofo no procederá a la luz de la fe sino *secundum philosophos*.

³⁸ "Ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, (sicut ultima ratio probat...). Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem". Buenaventura, *In II Sententiarum*, dist. 1, p. 1, a. 1, q. 2, en: *Opera omnia*, a cura PP. Collegii a S. Bonaventura, vol. II, Quaracchi 1885, 22. Dado que *ex nihilo* significa de hecho *post nihilum*, Buenaventura introduce una cierta sucesión en la creación, porque la ve como un acontecimiento histórico: "Creatio est ex nihilo. Sed 'ex' non potest dicere identitatem nec causalitatem, ergo ordinem; ergo fieri ex nihilo est habere esse post nihil, et ita post non esse; ergo aliquo modo se habet nunc, quo modo non se habebat prius; et ideo necessario mutatio ponitur per productionem de nihilo, vel inceptio". Buenaventura, *In II Sententiarum*, dist. 1, p. 1, a. 3, q. 2, en: *Opera omnia*, *ibid.*, 33.

³⁹ "Respondeo dicendum quod creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum. Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praexistenti: quod quidem convenit in productionibus particularibus aliquorum entium; non autem potest contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus, creando, producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione, quae est in motu, importatur relatio ad principium motus.", TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 45, a. 3.

sólo la fe enseña aquí que el universo ha comenzado, “y eso no puede ser contestado por ninguna demostración física” (“*nec hoc potest aliqua physica demonstratione impugnari*”)⁴⁰.

He aquí lo que permite a Tomás asegurar una magnífica armonía entre la razón y la fe: la distinción de los órdenes epistemológicos permite su vínculo orgánico.

Esta interpretación es compartida por Siger de Brabante y Boecio de Dacia, y es la tercera posición. Para estos profesores de la Facultad de Artes, existe también un campo donde la filosofía debe callarse: en el caso de la creación “el filósofo de la naturaleza no debe negar” la verdad de fe (*physicus non debet negare*).

¿Y si el problema se plantea cuando la fe parece contradecir a la física? Aquí el filósofo debe negar la *verdad* (me refiero a la *verdad* de fe), la cual se sitúa fuera de su campo de competencia y debe hacerlo porque esta verdad deja sin efecto sus propios principios empíricos.

Una analogía permitirá comprenderlo correctamente: el cristiano dice que un muerto puede resucitar; esta verdad, el filósofo debe negarla porque si se atiene a los principios naturales, sólo concede lo que se puede explicar por causas naturales; niega que un muerto pueda resucitar según la naturaleza; el cristiano, por su parte, sostiene que la resurrección de un muerto es posible pero gracias a una causa que trasciende la naturaleza. Tanto uno como otro dicen la *verdad* en su campo y “así no se contradicen” (“*ideo sibi non contradicunt*”)⁴¹.

Del mismo modo, no hay contradicción entre decir que el mundo ha comenzado *absolutamente* y decir que no ha comenzado *según el orden de las causas naturales*. Se puede sostener al mismo tiempo que el mundo ha comenzado (se trata de una verdad de fe, *simpliciter vera*) y negar que haya comenzado si se habla en tanto que filósofo (*loquens ut naturalis*). El cristiano dice la verdad al creer que el mundo ha comenzado, el físico dice la verdad al demostrar que no ha comenzado: “*verum dicit Christianus... verum etiam dicit naturalis*”⁴².

He aquí una de las fuentes de la doctrina de la doble verdad, que J. Pieper critica, y una de las razones de la condena de 1277. Pero, si se mira más de cerca, se constata que Boecio y Siger buscaban respetar la lógica aristotélica: “En efecto, si es imposible que los contrarios, los opuestos, así como la afirmación y la negación, pertenezcan de manera absoluta a la misma cosa, nada se opone sin embargo a que ambos opuestos pertenezcan a la misma cosa al mismo tiempo bajo un cierto punto de vista o según una cierta relación o de una manera determinada,

⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De potentia*, q. 3, a. 17. Cf. el texto recapitulador, *Quaestiones de quolibet* III, q. 14, a. 2, en: *Opera omnia* (Leonina) vol. 25, 290-291.

⁴¹ BOECIO DE DACIA, *De aeternitate mundi*, en: Boethii Daci *Opera: Topica - opuscula*, vol. VI, pars II; *Opuscula: De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis*, ed. G. Sajó - N. G. Green-Pedersen, Hauniae, 1976, 352.

⁴² BOECIO DE DACIA, *De aeternitate mundi*, ibid. 352, 353.

o que uno le pertenezca bajo un cierto punto de vista y el otro absolutamente. De ello resulta que si uno pertenece a la cosa de manera absoluta y el otro bajo un cierto punto de vista, la refutación no ha tenido lugar todavía”⁴³.

Un Siger de Brabant ha reconocido también la dependencia del mundo con respecto a la causa primera al afirmar que “ser creado” es “ser por otro” (*esse ab alio*). Más aún, agrega, ¿quién podrá escrutar la voluntad divina,⁴⁴ siendo Dios libre? Dado que la voluntad de la causa primera es inescrutable, la filosofía es incapaz de proporcionar las pruebas del comienzo temporal del mundo: como máximo llega a una conclusión que no es absolutamente necesaria, ya que su verdad queda subordinada a la libre voluntad de Dios.

Los filósofos de la Facultad de Artes han intentado por lo tanto comprender así la relación entre la razón y la fe, y lo han hecho de manera diferente a S. Tomás. Ellos también buscaron una distinción de órdenes epistemológicos que permite ordenar la razón y la fe, pero no se ve bien dónde estaría el “filosofismo” que habría provocado la ruina de la Edad Media.

De ahí la siguiente pregunta: ¿Por qué J. Pieper se encarniza contra Siger de Brabante hasta el punto de echarle encima todos los males del racionalismo naciente?

Es que depende de una historiografía de más de cien años. Pieper transmite en efecto las ideas que dominan al neo-tomismo del siglo XX, desde Pierre Mandonnet y Ernest Renan, luego de que este último abandonó el seminario para lanzarse en un singular combate ideológico. Y llegamos así a un punto central de nuestra discusión.

3.2. El mito del averroísmo: una concepción preconcebida de la historia y su influencia sobre Pieper

La leyenda en efecto se ha superpuesto a la historia a partir de la increíble reconstrucción de Ernest Renan. Convencido de que, entre la Antigüedad y el Renacimiento, la horrorosa aventura de la Edad Media debía haber conocido una corriente subterránea de protesta contra la aplastante religión establecida, Renan se pone a buscar este levantamiento de la razón que ha sabido resistir a la opresión del dogma: este tópico de la independencia del espíritu tenía para él un nombre: el averroísmo. En su *Averroes y el averroísmo*, aparecido en 1852, Renan veía en el peripatetismo árabe ciertas tesis —la eternidad del mundo y la unicidad

⁴³ ARISTÓTELES, *Argumentos sofísticos*, c. 25, 180a25-30.

⁴⁴ “Quis est qui formam voluntatis Primi investigabit?” SIGER DE BRABANTE, *De anima intellectiva*, en: Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima*, *De anima intellectiva*, *De aeternitate mundi*, Louvain-Paris, ed. B. Bazán, 1974, 7.

del intelecto— que testimoniaban a sus ojos la universalidad de la razón pura, expresión de la no-creencia. Renan ha proporcionado entonces el cuadro interpretativo del averroísmo latino, sin conocer un solo texto de Siger de Brabante ni de ninguno de estos pretendidos cómplices. Para los averroístas asistimos a un fenómeno desconcertante: “Los esquemas interpretativos que han condicionado el estudio [de los averroístas] ya existían antes de que se conociera la existencia misma de las obras”⁴⁵.

Entre 1899 y 1911 el profesor dominico de la Universidad de Fribourg, Pierre Mandonnet, consagra sus estudios al averroísmo latino y publica las primeras obras de Siger de Brabant. Sin embargo, Mandonnet adhería aún a la interpretación de Renan, ya que para él el averroísmo sostenía “teorías anticristianas que escandalizan a sus contemporáneos”. Se podía reconstruir la doctrina de Siger a partir de las condenas de 1270 y de 1277. Y sólo Tomás de Aquino había sabido conjurar estos graves errores: negación de la Providencia, eternidad del mundo, unicidad de la inteligencia en la especie humana, supresión de la libertad. La edición de los textos de Siger, no impidió entonces al P. Mandonnet compartir el cuadro interpretativo construido por Renan, contentándose con invertir el juicio de valor hecho sobre el averroísmo. Esta reconstrucción de la historia de las ideas, en la que se han aceptado los esquemas interpretativos del averroísmo incluso antes de poseer el más mínimo texto, ha influido profundamente en la historia del tomismo del siglo XX, incluso en el capítulo IV de la Encíclica *Fides et Ratio*⁴⁶.

Josef Pieper depende de este mismo esquema de interpretación. Fue arrastrado por este movimiento no-crítico donde Siger servía como una figura útil al pensamiento de Tomás de Aquino⁴⁷. Por ello, cuando Pieper reescribe la historia medieval⁴⁸, acusa a Siger de Brabante de defender las tesis que Renan y Mandonnet habían extraído a partir de ciertos artículos condenados en París en 1277 (eternidad del mundo, unicidad del intelecto, determinismo...). Pieper reproducía el esquema historiográfico según el cual la condena del obispo de París permitiría reconstruir un pensamiento incluso antes de leer los textos. Pieper concluye que, por primera vez en la historia del Cristianismo después de S. Agustín, apareció la posibilidad de negar el principio mismo del vínculo orgá-

⁴⁵ FIORAVANTI, GIANFRANCO, *Boezio di Dacia e la storiografia sull'Averroismo*, en: *Studi Medievali* 7 (1966) 288.

⁴⁶ Cf. PUTALLAZ, FRANÇOIS-XAVIER, *Glaube und Vernunft an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, en: *Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart*, Fribourg, M. Delgado-G. Vergauwen (ed.), 2003, 23-44.

⁴⁷ No se había tomado en serio la advertencia del canto 10 del *Paraíso*, en el que Dante no duda en admitir a “Sigerius magnus” al lado de Graciano, Pedro Lombardo, el Rey Salomón, Dionisio Areopagita, pero sobre todo Alberto Magno y Tomás de Aquino, quien lo presenta así a su asombrado visitante:

“Este de donde a mi retorna tu mirada,/ es la luz de un espíritu que en pensares/ graves a morir le pareció venir tarde;/ esa es la luz eterna de Siger,/ quien, enseñando en la calle de las Pajas,/ silogizó envidiadas verdades.” (DANTE, *Paraíso* X, 133-138)

⁴⁸ Cf. SK 401.

nico entre la razón y la fe y que así Siger de Brabante anunciaba el fin de la Edad Media⁴⁹. Siger habría reconocido ciertamente la importancia de la filosofía aristotélica para el estudio del mundo, pero habría despreciado la teología como puramente "ininteresante"⁵⁰. Sería, a ojos de Pieper, una actitud propiamente "no-medieval"⁵¹, típico del racionalismo que preparaba la conquista moderna de la autonomía de la razón. Pieper ha culpado entonces a Siger de todos los males del racionalismo moderno, lo que le permitía apelar a Santo Tomás, a un *retorno a las cosas* según el espíritu del tomismo y a una inserción fundamental de la fe en el corazón del proceso racional.

Esta manera de denostar a Siger con el fin de revalorizar el pensamiento de Tomás ya no se considera correcta hoy día⁵². Más exactamente, el genio de S. Tomás no tiene necesidad de este tipo de apología que debería tachar sus adversarios, ya sea de conservadores⁵³, ya sea de revolucionarios⁵⁴; hoy día es antes bien restituyendo las diferentes formas de pensamiento que el Cristianismo ha conocido y evaluándolas según su estatura histórica (sea que se trate del pensamiento franciscano post-bonaventurario o del aristotelismo de los filósofos de oficio), que se podrá reconocer tanto mejor el genio de Tomás de Aquino. Claramente el tomismo debe liberarse de las polémicas del siglo ideológico de Renan, liberarse de los combates crispados del siglo XX, a fin de encontrar nuevas vías fecundas para nuestro tiempo. Hay aquí una cuestión importante de método que nos distingue de la de Pieper.

4. Conclusión

4.1. En qué se equivoca Pieper

Pieper no aborda estas cuestiones de método de manera general: como afirma el prof. Wald, Pieper las trata de manera concreta y bajo el control de las cosas⁵⁵. Creo haber mostrado sin embargo que se lo puede

⁴⁹ "Das aber bedeutet, daß hier zum ersten Mal seit Boethius, ja seit Augustinus und Justin, die gedankliche Möglichkeit auftaucht, das Prinzip der Verknüpfung des Geglauten mit dem Gewussten, das Prinzip selbst, zu verneinen: das Ende des Mittelalters kündigt sich an". SK 402.

⁵⁰ "Die Theologie wird einfach uninteressant." SK 402.

⁵¹ "etwas 'unmittelalterliches'" SK 402.

⁵² Esta imagen de S. Tomás, que habría sido adoptada a causa de la crisis averroísta, carece ya de actualidad. Probablemente, en realidad, es en razón de la reanudación de la querella de las órdenes mendicantes que fue llamado para un inusual segundo período de enseñanza.

⁵³ "die prinzipiell Konservativen vom Schlage des John Peckham", SK 403.

⁵⁴ "Die Revolutionäre um Siger de Brabant", SK 403. Categorías que, dado el caso, podrían ser totalmente invertidas: Siger se muestra muy tradicional, y los franciscanos son portavoces del futuro del pensamiento en el siglo XIV. Pero estas categorías no tienen ningún sentido.

⁵⁵ "Pieper hat diese Einwände offenbar gesehen. Allerdings behandelt er seinem philosophischen Denkstil entsprechend Methodenfragen niemals abstrakt und allgemein, sondern konkret und kontrolliert an den Sachen selbst, sofern sie Gegenstand möglicher Erkenntnis sind." WALD, BERTHOLD, *Thomas interpretieren. Philosophische Hermeneutik und Wahrheit der Interpretation*, en: Darstellungen und Interpretationen. Thomas von Aquin und die Schola-

coger en falta en este punto, ya que no conoce a Siger de Brabante sino de segunda mano (a través de Gilson y de Van Steenberghen sobre todo): Pieper coincide en efecto con la ideología de Renan para hacer de Siger el paradigma de la incredulidad y el símbolo del fin de la Edad Media, y se contenta con invertir el valor de este juicio.

Alguien dirá tal vez que esto no tiene ninguna importancia, que lo que cuenta para un filósofo no es la historia de las ideas sino las cosas mismas. No es tan simple, porque la actitud a-histórica de Pieper lo lleva a interpretar a su manera ciertas tesis de S. Tomás y a dar de ellas una imagen que se ha transformado un tanto a partir de entonces. Según Pieper, para retomar las palabras del Prof. Wald, "interpretar un texto tiene para quien filosofa un sentido distinto que para el historiador de la filosofía"⁵⁶, porque se trata "no de saber lo que otros han pensado, sino cuál es la verdad de las cosas". Esta última célebre frase es de Tomás de Aquino, frase que apuntaba precisamente a Siger de Brabante y a su afirmación: "Nuestra intención principal no es la de investigar cuál es la verdad sobre el alma, sino cuál fue la opinión de Aristóteles en este punto"⁵⁷. Tomás de Aquino contesta entonces a Siger de Brabante: "El estudio de la filosofía no tiene como objeto conocer las opiniones de los hombres, sino cuál es la verdad de las cosas"⁵⁸. Pero esta frase de Tomás de Aquino está sacada de su contexto: se pretende que en ella se critique la actitud de los puros historiadores de la filosofía, preocupados sobre todo de la historia que de la verdad de las cosas (*Wahrheit der Dinge*); esto supondría que Tomás ya habría detectado este defecto de los historiadores y que Siger de Brabante sería uno de ellos. Pero por otra parte Josef Pieper deja entender que los "teólogos de la Edad Media" leían justamente las obras del pasado de manera antihistórica⁵⁹. De ahí la siguiente paradoja: por una parte, todos los medievales habrían leído los textos antiguos de manera no histórica; por otra, Siger —él y solamente él— habría caído en el error del historicismo de una manera extravagante. Sabrán reconocer que la tesis que haría de Siger una suerte de excepción en un mundo culturalmente orientado hacia las cosas es poco plausible: ¿Cómo sostener razonablemente que Siger era el único universitario que

stik., Berthold Wald (ed.), en: *Werke in acht Bänden*, Vol. 2, Hamburg 2001, 467.

⁵⁶ "Einen Text interpretieren hat für den Philosophierenden einen anderen Sinn als für einen Historiker der Philosophie, denn es geht ihm nicht darum, lediglich zu verstehen «was andere gedacht haben, sondern zu erfahren, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält»". WALD, B., *Thomas interpretieren*, art. cit., 468.

⁵⁷ "Nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio Philosophi de ea". SIGER DE BRABANTE, *De anima intellectiva* VI, op. cit., 99. Allí Siger está justamente convencido de que la verdad es eminentemente de orden teológico, mientras que la filosofía, representada aquí por Aristóteles, estaría limitada a un orden de simple probabilidad.

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia super librum De caelo et mundo*, I, 22, ed. R.M. Spiazzi, Marietti 1952, n. 228.

⁵⁹ "Dies primär auf Wahrheit und Wirklichkeit gerichtete Erkenntnisinteresse ist für die scholastische, das heißt schulmäßig betriebene Interpretation der antiken Autoren so selbstverständlich gewesen, dass mittelalterliche Aristoteles-Kommentare beispielsweise auch in Quästionenform geschrieben werden können". B. WALD, *Thomas interpretieren*, art. cit., 469.

no se interesaba por las cosas y se contentaba con las intenciones de los filósofos? ¿Cómo creer que el obispo de París habría condenado 219 tesis, sin haber señalado justamente la del historicismo destructor de la civilización cristiana? La tesis no es creíble.

¿Podríamos acaso entender la tesis en el sentido de que sólo los *teólogos* serían 'realistas', mientras que los filósofos de profesión habrían caído en graves errores por no haber aceptado la regulación de la fe en su mismo camino filosófico? En este caso también, la tesis es históricamente poco plausible, porque no se entendería por qué la mayoría de los profesores de la Facultad de Artes no habrían seguido este camino fatal, reservado a algunos disidentes solamente.

Sigue siendo verdad sin embargo que esta última cuestión merece ser planteada. Propongo únicamente dejar de lado a Siger en este asunto, lo mismo que al tomismo medieval, para atenernos a una sola cuestión: ¿se puede llevar tan lejos la idea de "filosofía cristiana" hasta el punto de sostener que sin el Cristianismo la filosofía no podría constituirse como filosofía verdadera y completa? ¿Es necesario sostener que sólo la fe permite al filósofo pensar plenamente lo que piensa?

4.2. En qué tiene razón Pieper

La idea es seductora; en todo caso, la encontramos en Pieper, particularmente en el uso de la noción de *Kreatürlichkeit*. Si se quiere admitir que el rechazo del historicismo ha llevado a nuestro autor a descuidar la fecundidad filosófica de la investigación histórica, no es menos cierto que la intuición central de Pieper nos parece verdadera: la noción de *Kreatürlichkeit* es central para una filosofía realista que quiere fundamentar una doctrina del conocimiento sobre la verdad, una moral sobre el bien y una concepción del mundo sobre la unidad de la creación.

En particular, de esta noción de *Kreatürlichkeit* se deriva que, puesto que también el hombre es mantenido en el ser por un acto eterno, existe un estrecho parentesco entre el hombre y lo que trasciende el tiempo: "Considerando al hombre y al mundo como creación, ya he pensado, a la vez, conscientemente o no, que, como consecuencia de ello, mi propio existir y la existencia histórica en su totalidad no sólo "limitan" —sin mediación ninguna— con la región de lo "eterno", sino que están por entero transidos de eternidad"⁶⁰.

⁶⁰ "Indem ich Mensch und Welt als Schöpfung betrachte, habe ich, bewußt oder nicht, zugleich schon mitgedacht, daß folglich mein eigenes Dasein und die geschichtliche Existenz insgesamt nicht allein unvermittelt an die Region des Ewigen 'grenzt', sondern ganz und gar von der Ewigkeit durchtränkt ist", KR 462, 25.

Quien acepta la condición creatural del hombre, reconocerá que nuestra existencia se juega siempre-y-ya en un doble espacio de existencia, *in einem 'zweihäusigen' Daseinsraum*.

Llevado de ese modo a las fronteras de la filosofía hacia lo que es propiamente sobrenatural, el hombre descubre en la Revelación no una realidad heterogénea separada de nuestra naturaleza humana, u opuesta a ella. Al contrario, nuestra naturaleza humana manifiesta una apertura ontológica a la Revelación y a la Gracia divina: *naturaliter anima est gratiae capax*, había escrito Tomás de Aquino;⁶¹ y Pieper concluye: "Puesto que, como dijimos, ser creatura equivale a recibir constantemente el propio ser desde el origen divino y ser ininterrumpidamente creado, las realidades creaturales, pese a su ser propio, alcanzado precisamente en la *creatio*, están en todo momento abiertas a una posible nueva intervención de parte del Creador"⁶².

El ateísmo contemporáneo no es por tanto solamente una ofensa a Dios: es además un fenómeno contra-natura, un fenómeno anticultural. La noción de *Kreatürlichkeit* no interesa solamente a los teólogos y a los filósofos: es decisiva para la cultura en su conjunto y forma parte del bagaje del hombre de hoy. Con ella se juega probablemente un aspecto de nuestra civilización y de su futuro; sin ella en todo caso, sin esta radicalidad, el hombre contemporáneo no pensará jamás sino la mitad de lo que piensa⁶³.



⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II, q. 113, a. 10.

⁶² "Weil, wie gesagt, Kreatur-sein soviel heißt wie das eigene Sein immerzu aus dem göttlichen Ursprung zu empfangen und unaufhörlich erschaffen zu werden, darum hören die kreatürlichen Wesen, trotz ihres in eben der *creatio* erlangten Eigenseins, nicht auf, eines neuen Eingriffs von seiten des *Creator* stets gewärtig zu sein", KR 463, 26.

⁶³ KR 464.