

SANTIAGO ARGÜELLO

Universidad de Navarra

Si sí. La condicionalidad metafísica de una afirmación absoluta

"*Sit autem sermo vester: "Est est", "Non non":
quod autem his abundantius est a Malo est"* (Mt,
5, 37)

La obra de Josef Pieper alberga una notable riqueza de conceptos, al tiempo que se presenta variada en sus formas históricas y profunda en sus reflexiones. No obstante, el *leitmotiv* que la atraviesa es un intento de festejar racionalmente el ser creado. Esta actitud, que recorre íntimamente toda su obra, no deja de ser llamativa si se toma en consideración las circunstancias de la época en las que le tocó pensar¹. Basta echar una ojeada a buena parte de los títulos de sus trabajos para caer en la cuenta de la decadencia y pesimismo que lo cercaba, y en el que hubiese sucumbido en caso de que, distraído, no hubiese inventado algunas respuestas oportunas². Como ha señalado Alvira, el intelectual alemán se confesaba discípulo de Tomás de Aquino, y de él sacaba una integridad moral, una grandeza de ánimo, una vitalidad y una independencia de juicio que lo llegaron a convertir en un gigante del mundo cultural de los últimos decenios del siglo XX³. *Non est discipulus super magistrum* (Mt 10,24): reflexionar con Pieper sobre el modo en que Santo Tomás ha elogiado la vida, el ser, y al Dios creador del mundo⁴, habrá de servirnos aquí para entender el vínculo aludido entre ambos pensadores. En definitiva, cuál sea la motivación última para justificar que la acción humana de festejar consista simplemente —ni más, ni menos— en el trabajoso ejercicio de

¹ A título de muestra, puede verse la entrevista que Montserrat Herrero le hizo ya casi al final de su vida, aparecida en *Atlántida*, vol. 4, enero-marzo 13 (1993), pp. 84-8: M. Herrero — J. Pieper, "Filosofía: festejar la realidad".

² Podrían citarse aquí, también a título ejemplar: PIEPER, J., *Hoffnung und Geschichte* (1967). Ed. castellana: *Esperanza e historia*, Sigueme, Barcelona, 1968; id., *Über das Ende der Zeit*. Ed. castellana: *El fin del tiempo*. Meditación sobre la filosofía de la historia (1980), Herder, Barcelona, 1984; id., *Über den Begriff der Sünde* (1977). Ed. castellana: *El concepto de pecado*, Herder, Barcelona, 1986; id., *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (1963). Ed. castellana: *Una teoría de la fiesta*, Rialp, Madrid, 1974; id., *Über die Schwierigkeit heute zu glauben* (1974). Ed. castellana: *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Rialp, Madrid, 2000.

³ Cfr. ALVIRA, R., Nota final a la entrevista citada de *Atlántida*, p. 89.

⁴ Cfr. CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas* (1933). Ed. castellana: *Santo Tomás de Aquino*, Espasa-Calpe Argentina, 61946, p. 89.

gustar "lo amargo como amargo y lo dulce como dulce"⁵: con ello se habrá logrado el objetivo de estas breves reflexiones.

En aquel *popular sketch* chestertoniano sobre la figura del Aquinate, que se ganó la erudita admiración de Gilson y sobre el que el mismo Pieper ha llamado la atención al comenzar su artículo sobre el concepto de 'creaturidad'⁶, el escritor inglés dedica un capítulo⁷ a desentrañar el significado de un acontecimiento en el que el gesto corporal del Doctor Angélico pareciera haber sido más locuaz que las pocas palabras que lo acompañaron: los convidados estaban sentados en la mesa en torno al santo rey Luis IX de Francia, y Tomás "hablaba poco y fue luego olvidado en la más brillante y ruidosa charla del mundo (...). Y he aquí que de repente las copas saltaron y rodaron sobre el tapete y la mesa sufrió una sacudida, porque el fraile había dejado caer su manota, inmensa como un mortero de piedra, con un choque que asustó a todos como si hubiera sido una explosión, y exclamó con voz potente, pero como si fuera un sonámbulo: «Y esto acabará con los maniqueos»⁸. Las palabras, en efecto, indicaban la dirección del puñetazo, y éste, el significado absoluto del acontecimiento: el golpe asestado no era precisamente contra los maniqueos (pues de ese modo se habría dado la razón al maniqueísmo), sino que lo que desvelaría el absurdo maniqueo era más bien manifestar nuevamente el reflejo participado del acto supremo de la creación. El «esto» proferido por Santo Tomás era un humano decir «ser», era un creado aceptar el «sí» creador divino. Era el eco gozoso, reflexivo y festivo de un remoto y radical *factum*. Era tan incisivo como la primigenia explosión, y tan decisivo como el resuelto mandato de que el ser creado se produzca. Nada más lejos de la verdad imaginar el sonoro golpe como un gesto nervioso, impaciente y vengativo; o, en el peor de los casos, dubitativo. Más congruente sería calificarlo de natural aunque con cierta dosis de graciosa sobrenaturaleza, de cariñoso aunque enérgico, de paciente y sereno aunque contundente a la vez, de político aunque filosófico o científico. Tampoco habría de dudarse de que fue abstracto o inmaterial, a causa de su espiritualidad, pero no por un odio a la materia al modo maniqueo, sino por los motivos metafísicos a los que a continuación dedicaremos atención.

En el artículo mencionado, "Kreatürlichkeit" ("Creaturidad"), Pieper pasa revista observadora sobre varios "elementos" de ese "concepto fundamental" —como él mismo lo llama en el subtítulo del artículo. De entre esa variedad, sin embargo, hay dos elementos, que constituyéndose

⁵ PIEPER, J., *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, ed. cit., p. 14.

⁶ Cfr. id., *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*. Ed. castellana: *Creaturidad. Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental*, Philosophica, 1-2 (1979-80), p. 35.

⁷ Precisamente el 4º, "Una meditación sobre los maniqueos", al final del cual Chesterton apuesta por la exactitud en llamar al hombre que estudia "Thomas of the Creator".

⁸ CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas*, ed. cit., pp. 84-5.

en argumentos, articulan a los demás. Y, como no puede ser de otra manera, tales tienen que ver con las dos supremas potencias del hombre, inteligencia y voluntad, puesto que el único modo que el hombre tiene de comprender la actividad divina es por analogía con la del ser humano. En el caso del concepto de que allí se ocupa —el de ‘creaturidad’—, la analogía ha de establecerse entre las obras producidas por el hombre (*res artificiales*) y las cosas creadas por Dios (*res naturales*)⁹. A partir de ello, lo primero que a uno se le viene a la cabeza es que “lo común” a ambos términos de la analogía “estriba en que ambas [obras] tienen la cualidad de lo proyectado. Ambas suponen un proyecto. O, lo que es lo mismo, ambas han llegado a ser «lo que» son (su «esencia», su «naturaleza») por medio de la productividad de una inteligencia creadora, «por medio del saber de un conoscente» (Quaest. disp. de veritate 3, 3)¹⁰. Es de notar el hecho de que Pieper interprete allí la predicha doctrina tomista en agradecido diálogo con la radical agudeza de la concepción existencialista de Jean Paul Sartre. Procede así ya que esta última filosofía ha forzado —por modo de inversión o negación— a ciertos seguidores del pensamiento tradicional a que recuerden la vecindad conceptual entre ‘naturaleza humana’ y ‘creaturidad humana’¹¹. En síntesis, el gran literato francés propone: “no hay naturaleza humana porque no hay un Dios que la pudiera haber proyectado”¹². A esta inversión, por tanto, en cuanto a lo que la inteligencia divina concierne, se contraponen la siguiente afirmación: “Nosotros vemos las cosas porque ellas son, pero ellas son porque Tú las ves”¹³. “Pero hay que tener presente, por otra parte —sigue exponiendo Pieper—, que así como la «naturaleza» propia que se le ha otorgado de antemano a todo ser finito está fundada, en última instancia, en un conocer proyectivo y creador, así también la existencia fáctica de un ser claramente no absoluto, «contingente», sólo resulta comprensible por su reducción a un *querer* creador, ponente de existencia, absolutamente libre y, por lo mismo, imposible de aclarar racionalmente. (...) Del mismo modo como la verdad «óptica», la conoscibilidad y diafanidad, les vienen a las cosas del hecho de ser pensadas por el Creador, así también el querer creador les otorga su condición de ser objetos de un «sí» y, por consiguiente, les otorga su bondad, como una cualidad que, desde ese mismo momento, les adviene por su propio ser”¹⁴. Con esto, pues, con-

⁹ Cfr. PIEPER, J., *Kreatürlichkeit...*, ed. cit., p. 36, donde se cita la siguiente frase de Tomás de Aquino: “*Comparantur igitur omnes res creatae ad deum sicut artificiatas ad artificem*”, C.G., II, 24.

¹⁰ PIEPER, J., *Kreatürlichkeit...*, ed. cit., p. 37.

¹¹ Cfr. *Ibid.*

¹² SARTRE, J. P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, p. 22. Cit. en PIEPER, J., *Kreatürlichkeit...*, ed. cit., p. 37.

¹³ AUGUSTINUS, *Confessiones*, 13, 38. Cit. en J. Pieper, *Kreatürlichkeit...*, ed. cit., p. 40.

¹⁴ *Ibid.*, p. 44.

tamos ya con los dos argumentos medulares, que constituyen el concepto de creaturidad en su fundamento.

Es evidente que ambos argumentos —el que procede a partir de la inteligencia, y el que lo hace a partir de la voluntad— están conectados. Esto equivale a decir que guardan entre sí cierto orden, en razón de que la inteligencia y la voluntad divinas son las que lo guardan mutuamente, según lo muestra el reflejo que se deriva de su actividad. Desde los estudios de teoría modal tomista, esto es, a partir del análisis lógico, físico y metafísico de los conceptos de ‘necesidad’, ‘posibilidad’ y ‘contingencia’, ‘absoluto’ y ‘condicionado’, que aparecen en la obra del Aquinate, quisiera llamar la atención acerca del uso vacilante, al menos por momentos, que Pieper hace allí de los términos ‘absoluto’, ‘necesario’ y ‘contingente’ (cierto es que dicha vacilación viene suplida por la claridad de su intención especulativa, la cual se desprende fácilmente del contexto). En efecto, no veo cómo la “laudable y aclaradora radicalidad de Jean Paul Sartre, que llama pura y simplemente «absurdo» a un existir palmariamente no necesario, pero, a la vez, expresamente no garantizado por una voluntad absoluta —en lo que tiene plenamente razón (repetiendo, por lo demás, sólo que con signo inverso, el viejo argumento (...) en pro de la existencia de Dios, que se apoya, de igual manera, en la *contingentia mundi*)”¹⁵ y la declaración de que hay “algo afirmado de una manera absoluta o, lo que es lo mismo, como *creatura*”¹⁶, puedan compatibilizarse lógicamente. Dicho de otro modo: si hay una *afirmación absoluta*, sea quien sea el que proponga de ese modo lo que sea, evidentemente que no puede haber en el mismo sentido una *afirmación contingente*: como si alguien dijera primero *sí*, «necesariamente es así», pero luego se retractase y mentase un *sí pero no, tal vez, quizás*, «puede que sea así, puede que no lo sea». La feliz expresión de que “sólo en esta certidumbre de ser amado de un modo absolutamente eficaz podrá luego echar raíz aquella «confianza primordial», a menudo conjurada, que nos permita vivir de un modo últimamente no problemático y «simple», en el sentido bíblico de la palabra. Y si hoy en día los hombres hablan tan pertinazmente del peligro de la «pérdida de identidad», cabe preguntarse si no se aventaría también este peligro justamente por medio de la experiencia de estar existiendo en virtud de un irrevocable ser queridos por Dios mismo”¹⁷ se ve ciertamente ensombrecida por la anteriormente citada, que dice que la creatura posee una “existencia fáctica de un ser claramente no absoluto, «contingente»”¹⁸.

La solución a tal dilema lógico, por supuesto, se encuentra, no sólo, según se dijo, en el contexto de las reflexiones del pensador alemán,

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

sino, más aún, en el interior de las mismas. Tal vez para el maniqueísmo posmoderno, cuya deuda del nihilismo sartreano (por no salirme del contexto)¹⁹ es innegable, suene demasiado escandaloso, en el sentido de fundamentalista, o pretencioso, en el sentido de fuera de lugar, la proposición que señala que, principalmente, la criatura creada por Dios es una pluralidad de entidades absolutamente necesarias. La doctrina pertenece precisamente al pensador medieval que suscitó aquel moderado manotazo en la regia y ruidosa mesa de la corte francesa (para evitar, quizá, que los cortesanos cayesen también, como por ingenua distracción, en aquel reproche principesco de que se hizo objeto el aviador desamparado en el desierto: "*Tu confonds tout... tu mélanges tout!*"²⁰, como los maniqueos, cabría agregar). Diríase casi que aquel golpe de puño no fue sino una pálida expresión de la conclusión de los razonamientos que su doctrina sobre la necesidad absoluta creada supone²¹; la cual ha sido admirablemente sintetizada con estas palabras: "efectivamente, aunque todas las cosas dependan de la voluntad de Dios así como de una primera causa, la cual no tiene necesidad en el obrar a no ser a partir de la suposición de su propósito, sin embargo no por esto se excluye la necesidad absoluta (*absoluta necessitas*) de las cosas, siendo necesario que nosotros declaremos que todas las cosas son contingentes—lo cual podría parecer a alguno por el hecho de que no hayan fluido de su causa a partir de una necesidad absoluta—soliendo, en las cosas, ser contingente el efecto que de su causa no procede por necesidad. En efecto, hay algunas de entre las cosas creadas que simple y absolutamente es necesario que sean.

Pues simple y absolutamente es necesario que sean aquellas cosas en las cuales no hay posibilidad para no ser. En cambio, algunas cosas son de tal manera producidas por Dios en el ser que en la naturaleza de las mismas hay potencia para no ser. Lo cual, en verdad, acontece en razón de que la materia en ellas está en potencia para otra forma. Por tanto, aquellas cosas en las que no hay materia, o, si hay, no es posible para otra forma, no tienen potencia para no ser. Por lo tanto, absoluta y simplemente es necesario que ellas sean". Así empieza el capítulo 30 del

¹⁹ En otro texto —PIEPER, J., *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, ed. cit., pp. 35-7—, la voz del maniqueísmo moderno es Nietzsche. En efecto, él reconoce que "para tener alegría por algo, se debe aprobar todo", ya que "caso de aprobar un único momento, hemos dicho «sí» no sólo a nosotros mismos, sino a toda la existencia"; pero, lamentablemente, para él el hombre, desesperadamente, no puede encontrar "alegría en nada" porque no puede decir "sin límites: sí y amén". Y con eso, evidentemente, lo que estaría afirmando es que el mal es necesario para el ser humano. Por supuesto, esa doctrina metafísica es tan vieja como el gnosticismo asiático, cuyo "punto esencial es que como el mal tiene raíces en la naturaleza, así tiene derechos en ella", CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas*, ed. cit., p. 90.

²⁰ DE SAINT-EXUPÉRY, A., *Le Petit Prince*, Gallimard, Paris, 1946, p. 28.

²¹ Chesterton refiere que, a continuación del llamativo gesto de Tomás, San Luis "volviéndose a sus secretarios les mandó tomasen sus cuadernos y se fuesen al lugar del inconsciente controvertista para tomar nota del argumento que se le había ocurrido, porque debía de ser excelente y era de temer que se le olvidase", CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas*, ed. cit., p. 85.

libro segundo de su *Contra Gentes*, al que Pieper, por lo demás, ha glosado sucinta y rigurosamente en el epígrafe n. VII del enjundioso artículo que venimos citando²²: ningún texto más clarividente se encontrará en la obra del Aquinate a fin de resolver la dificultad que hay en concebir pacíficamente la conjunción de condicionalidad (*ex suppositione vel conditione*) y absolutez (*simpliciter et absolute*) de la necesidad (raíz ésta, a su vez, de la posibilidad) de un ente cualquiera. Tanto es así que uno de los tomistas más destacados del pasado siglo, Cornelio Fabro, escribió –en un breve e imprescindible artículo al respecto– que ese capítulo de C.G. “constituye el mejor comentario de la *tertia via*”²³ (de aquellas famosas *quinque viae* que el Aquinate usa en su *Summa* para demostrar que hay Dios). En efecto, el «corazón» de la *tertia via* –*crux* para los intérpretes– es la posibilidad necesaria o, lo que es igual, la necesidad absoluta condicionada o creada: el ente que una vez que es, que tiene el ser por participación, ya no tiene la posibilidad de no ser. Si «sí», entonces no «sí-no»; si «sí», entonces, por lo menos, «sí». Como dice Chesterton, con su habitual claridad plástica: “ser quebradizo no es lo mismo que ser percedero: golpéese un vidrio y no durará un instante; pero, con no golpearlo simplemente, hay vidrio para mil años”²⁴, a saber, para una eternidad. Vale decir, en la metáfora propuesta, la potencia del vidrio para romperse no se encuentra en su entidad, que es absolutamente necesaria, esto es, poseedora de una intrínsecamente inseparable conjunción de forma y ser, sino en un agente externo, que en el caso de las criaturas absolutamente necesarias es la sola potencia divina. Por supuesto, esta entidad absolutamente necesaria no es tal sino una vez que ha sido supuesta, establecida o condicionada. La afirmación incondicional, que «desata» el proceso creado, es de una voluntad libre y no indigente, pero presupone un contenido inteligible absolutamente necesario visto por la inteligencia.

Por lo demás, Pieper agradece a Sartre haber recordado (aunque sea de modo negativo) a la filosofía tradicional, es decir, al tomismo, la con-

²² Cfr. PIEPER, J., *Kreatürlichkeit...*, ed. cit., pp. 46-7. Por eso no deja de ser llamativa la existencia de las contradicciones antes aludidas.

²³ FABRO, C., *Intorno alla nozione tomista di contingenza*, en *Esegesi tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969, p. 63. Puede consultarse también los sugerentes artículos de F. Bergamino, *La necessità assoluta nell'essere creato in Tommaso d'Aquino. Sintesi ragionata di Contra Gentiles II*, c. 30, *Acta Philosophica*, 8 (1999), pp. 69-79, y de F. Zanatta, *La nozione di contingenza nella Summa contra Gentiles di Tommaso d'Aquino*, *Verifiche*, 20 (1991), p. 56.

²⁴ CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, Ed. castellana: *Ortodoxia*. Alta Fulla, Barcelona, 2000, (2ª ed.), p. 63. No debería sorprenderse el investigador de la filosofía tomista si no encontrase una interpretación más significativamente exacta de la metafísica del ser absolutamente necesario y a la vez condicionado que la expuesta en el capítulo IV de esta obra (“The Ethics of Elfland”). La apologética cristiana llevada a cabo por este periodista, por momentos me parece ser una hermenéutica de Santo Tomás más científica, esto es, más exacta, puntual, universal, y necesaria, que la de algunos artículos especializados en la interpretación filológica e histórica del Aquinate. De ninguna manera esta apreciación intenta desprestigiar el estudio especializado: tan sólo pretende llamar a los trabajos por su nombre, esto es, por su sentido, del que el común es el más difícil o metafísico de ellos. En efecto, si los trabajos especializados no sirven a la dilucidación del sentido y ser común, seguramente irán a parar en un indeseado logicismo.

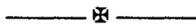
ciencia del establecimiento de la fortaleza del ser, o, para decirlo de modo más actual, de que tal ser –con toda la densidad incorruptible con que pueda llegar a contar– es un don inmerecido y, desde el primer instante, una tarea con un fin necesariamente realizable. De todas maneras, si se mirase el asunto con cierto detenimiento, se encontraría con que el más tradicional tomismo del siglo XX –el que todavía escribía en latín– no había desatendido totalmente la cuestión²⁵. Ciertamente, los estudios de teoría modal tomista, que es un modo muy provechoso de abordar las cuestiones metafísicas de las que aquí sólo se han dado unas pocas pinceladas, se debe a la confluencia de muchos actores de diversa procedencia filosófica, entre los que destacan los estudios de inspiración analítica y la discusión sobre el llamado ‘principio de plenitud’²⁶. Será preciso todavía, respecto de este tipo de discusiones, seguir mostrando mejor el alcance de los intereses desarrollados en los trabajos de un pensador como Pieper. En caso contrario estaríamos en permanente regreso al siglo XIII, pero no para imitar los gestos científicos de Tomás de Aquino, sino aquel otro talante filosófico por éste combatido: el “nihilismo o misticismo negativo”²⁷ que, por dudar acerca de la bondad de la creación, da por resultado –de mil maneras epocales, como pone de relieve Chesterton, en el lugar antes citado– una ética de la agritudlura, una especie de dietética del espíritu, esencialmente anárquica a pesar de las apariencias, por momentos al menos, de higiene. “Si el mórbido intelectual del Renacimiento se supone que dice «ser o no ser: he ahí el problema», el macizo doctor medieval responde, ciertamente, con voz de trueno: «Ser: he ahí la respuesta».

²⁵ “*Simili modo [a lo expuesto sobre el ser necesario.] possibile et impossibile dicuntur multipliciter secundum quatuor genera causarum. Alia enim sunt possible intrinsece et absolute secundum causas intrinsecas, scilicet materialem et formalem, sicut corpus organicum potest informari anima rationali et fieri revera humanum, et ideo possibile est aliquod animal, scilicet hominem esse essentialiter compositum ex anima rationali et corpore. Alia vero sunt possible extrinsece et relative secundum causas extrinsecas, idest alicui sive respectu alicuius, tam ex parte agentis quam ex parte finis. Ex parte quidem agentis sive secundum potentiam activam, quia potest hoc vel illud agere aut movere, sicut homo potest loqui et sapiens potest docere. Ex parte vero finis, ut cum aliquod bonum est huic vel illi appetibile, puta doctoratus, cum sit ei assequibile” (RAMÍREZ, J. M., *De ordine placita quaedam thomistica*, Salmanticae, San Esteban, 1963, p. 167). “*Dum nempe possible ex seipsis possibilitatem habent, nempe propter ipsam habitudinem terminorum (S.Th., q. 25, a. 3, c.), et sunt solummodo possible propter imperfectionem naturae propriae (causarum interrarum), –contingentia e contra habent contingentiam a causis externis et ex causis secundis. Huius vero contingentiae causae externae ideo fontem constituunt, quia solum illae se habent ad opposita” (S.Th., q. 14, a. 3, c.). BORAK, H., *De radice ontologica contingentiae*, Laurentianum, 2 (1961), p. 133; vid. también BOCHENSKI, J. M., *Sancti Thomae Aquinatis de modalibus opposculum et doctrina*, Angelicum, 17 (1940), pp. 180-218.**

²⁶ Vid., por ej., LLANO, A., *Aquinas and the Principle of Plenitude*, en: Gallagher, David M. (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy*. The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1994, pp. 131-48. Versión castellana publicada en Sueño y vigilia de la razón. Eunsa, Pamplona, 2001, cap. 7 (pp. 205-40): *El principio de plenitud*.

²⁷ CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas*, ed. cit., p. 83; cfr. PIEPER, J., *Über das Ende der Zeit*, ed. cit., p. 147.

El punto tiene su importancia²⁸: sin duda, el intelectual alemán, con el que aquí hemos intentado pensar, demostró haberse dado cuenta cabalmente de ello.



²⁸ CHESTERTON, G. K., *St. Thomas Aquinas*, ed. cit., p. 96.