

## «VISIO DEI CREATRIX» EN LA TRADICIÓN MEDIEVAL Y SU SENTIDO PARA EL PENSAMIENTO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO

El tema de este trabajo —la Visión creadora de Dios— era y es el contenido de un perenne diálogo con el padre Enrique Rivera de Ventosa, y con otros compañeros de la Universidad Pontificia de Salamanca, desde que he tenido el gran honor de enseñar en ella —con la divisa «Deus scientiarum dominus - Salamanca docet—», desde hace casi cinco lustros. El origen de este centro de mis meditaciones y reflexiones data aún quince años más atrás: Fué en el otoño del año 1946, cuando Romano Guardini, en la Universidad Ludovico-Maximiliana de München (Munich), a estudiantes de Filosofía y de todas las facultades, que en su mayoría habían sufrido cinco años y medio de desastres de una guerra terrible—, nos abrió los ojos para ver la evidencia de la Verdad ontológica, introduciéndonos en un profundo entendimiento de la última conclusión al fin de las «Confesiones» de San Agustín: «Nosotros vemos las cosas que Tú has creado, porque son; pero las cosas son porque Tú las ves»<sup>1</sup>. Este momento fué el comienzo de mi propia conversión filosófica. Con un vistazo, en un instante lúcido aprendí y comprendí que con la Verdad ontológica, con la Visión creadora de Dios se resuelven todos los problemas. La «cosa existente en sí» («Ding an sich», según Kant) desapareció con su esencia inconocible; y el mundo real con todas sus cualidades preciosas lucía en su propia luz, la luz de la evidencia, de la verdad. San Buenaventura lo ha expresado con hermosura y perfección: «La luz del alma es la verdad; esta luz no conoce un crepúsculo. Resplandece tan fuertemente sobre el alma, de modo que no puede pensarse que no sea la verdad... Sobre todas las cosas prevalece la verdad.»<sup>2</sup> Esta gran tradición medieval mantiene su significado y mensaje también para el pensamiento moderno hasta el siglo veinte y más allá, porque la Verdad trasciende todos los tiempos y todas las épocas; es eterna y, por tanto, divina.

1 Augustinus, *Confessiones*, libro 13, cap. 38: «Nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt. Tu autem quia vides ea, sunt».

2 Bonaventura, *Opera Omnia* (Ad Claras Aquas, Quaracchi 1891), Tomus V. *In Hexaëmeron*, Collatio IV, 1; p. 349: «Lux animae veritas est; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse... Super omnia enim praevalet veritas».

LA VERDAD ONTOLOGICA-TRANSCENDENTAL  
EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

1. *La antigüedad griega.*

La filosofía antigua, greco-helénica, puede caracterizarse como el descubrimiento del espíritu (Bruno Snell). Pero la superioridad del Espíritu sobre todo el universo, el Dios creador del mundo, no se reveló sino en la historia judía-cristiana. La idea de la creación «ex nihilo» no tenía lugar en la filosofía clásica griega. En todo su ámbito mental, el mundo —o bien, la «hyle», la «materia», el «cáos»— era eterno y no creado. Incluso el «demiurgo» en el diálogo *Timaios* de Platón sólo es ordenador, no creador del cosmos; y el «Nous», el Espíritu, la «nóesis nóeseos», en la teología de Aristóteles es el fin, el «télós», del movimiento amoroso del universo («kinéi hos erómenon»), pero no es el creador del mundo.

Acaso en el pensamiento preclásico, presocrático, en el siglo sexto antes de Cristo, Xenóphanes (Jenófanes) de Kolofón —el autor del primer monoteísmo filosófico— podría considerarse como un presagio de la Visión creadora de Dios. En su poema «perí physeos» («sobre la naturaleza») leemos los versos: «Uno es Dios... El todo es ver, él todo es pensar, él todo es oír... Y sin esfuerzo afecta todo con el entendimiento de su espíritu». <sup>3</sup> Sin duda alguna, el ver, el pensar y el oír son atributos constitutivos de un Dios personal. La interpretación —siempre difícil en tales textos arcaicos— depende, pues, de la traducción del verbo 'kradaínein', que significa: mover, agitar, sacudir, estremecer, hacer temblar. Lo he traducido con 'afectar'; y no sé si se puede comprender algo de creativo, de fuerza creadora en esta expresión. Es deplorable para el futuro pensamiento el hecho de que ya el primer sucesor de Jenófanes en la escuela de Elea, Parménides, ha olvidado o no ha entendido y querido el único Dios personal del maestro, mas le ha convertido en un ser neutro e impersonal: «lo ser» y «lo ente», «tò einai» y «tò eón» <sup>4</sup>. De Parménides a Heidegger, hay una descendencia directa <sup>5</sup>.

2. *La edad media.*

Creo que San Agustín es un pensador muy original en su concepción de la Visión creadora. Al menos, en todas mis investigaciones de la

<sup>3</sup> Hermann Diels - Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín 1951): Xenophanes B 20-27. Tomo I, p. 135: «Heis theós... houílos horái, houílos de noei, houílos de t'akouei... all'apáneuthe pónoio nóou frení pánta kradaínei».

<sup>4</sup> *Ibid.*, Parménides, B 35; Diels-Kranz, I, p. 238, línea 4.

<sup>5</sup> El joven Heidegger conoció la obra de Karl Reinhardt: Parménides; donde el autor invierte la sucesión histórica y cronológica y hace anteceder a Parménides, antes de Jenófanes, para hacer lucir la prioridad, a través de una presunta anterioridad, de un ser neutro e impersonal («lo» ser, es la traducción correcta de «tò einai», «das Sein») ante el Dios personal y espiritual («nous») de Jenófanes y, dos siglos más tarde, de Aristóteles. Martín Heidegger, en la última conferencia que he oído de él en la Universidad de Munich, insistió mucho en el carácter neutro de «lo» ser y su destino: «das» Seinsgeschick: es totalmente la fatalidad, el hado de la tragedia griega: moira, heimarméne, aisa, tyje, anánke. Todo el pensamiento de Heidegger gira alrededor de un ser neutro, impersonal.

filosofía y teología patristica no he hallado una expresión tan clara y precisa como la agustiniana. Pero no podía leer todas las obras de San Ambrosio y de Mario Victorino, los maestros inmediatos de Agustín. Sería un tema de sumo interés para una tesis de doctorado buscar las fuentes de la Visión creadora en los primeros cuatro siglos del pensamiento cristiano. Seguro es que está presente desde los evangelios, sobre todo, de San Juan: la Verdad y el Ser, en su primer y último sentido, es Persona, es Espíritu, es el Logos eterno y creador de todo.

Los textos principales donde San Agustín habla de la Visión creadora de Dios pertenecen a las tres obras maestras de la época de madurez en su inmenso trabajo: al fin de las *Confessiones* (escritas en el año 400), en *De Trinitate* (400-416) y en *De Civitate Dei* (413-426). Este hecho histórico comprueba ya de modo contundente que el obispo de Hipona consideraba esta idea como una piedra fundamental en el pensamiento y en la vida de su alma, del alma humana.

El primero de los textos, ya lo hemos citado en la introducción. En *De Trinitate* escribe: «Todas sus criaturas, las espirituales y las corporales, El no las conoce porque son, mas ellas son porque El las conoce. Porque El no ignoró lo que estaba creando. Por tanto, porque sabía, ha creado; no porque ha creado, ha sabido... Nuestra ciencia, pues, es muy diferente de la ciencia divina. La ciencia de Dios es su misma sabiduría; y su sabiduría es su propia esencia o substancia. Porque en la maravillosa simplicidad de su naturaleza, no es distinto el saber del ser; sino lo que es saber, es también ser».<sup>6</sup> El pasaje correspondiente en «La Ciudad de Dios» reza así: «Dios no hizo nada sin conocimiento. Y esto no puede decirse con rectitud de cualquier artifice humano. Por tanto, si todo lo hizo sabiendo, hizo las cosas que había conocido. De aquí aflora a nuestra mente algo admirable, pero verdadero: que este mundo no podría ser conocido por nosotros si no existiera; pero si no fuese conocido por Dios, no podría existir».<sup>7</sup>

El sentido de la doctrina agustiniana acerca de la Visión creadora es claro: La creación humana siempre debe apoyarse en un *ser*, en una *realidad* exterior y anterior al hombre. Esta dependencia del ser se revela, en primer lugar, en la relación más íntima que existe en el mundo —junto con la relación del amor—: la relación del entendimiento y conocimiento, basado en la percepción, la visión. Los hombres nunca podemos ver y conocer algo que no *sea* antes. Esta condición natural de la vinculación al ser vale incluso para las creaciones libres del alma

6 Augustinus, *De Trinitate*, libro 15, cap. 13, n. 22: «Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. ... Longe est ergo huic scientiae nostra dissimilis. Quae autem scientia Dei est, ipsa et sapientia; et quae sapientia, ipsa essentia sive substantia. Quia in illius naturae simplicitate mirabili, non est aliud sapere, aliud esse; sed quod est sapere, hoc est et esse». Edición bilingüe en la BAC, Madrid, tomo V, 882.

7 Augustinus, *De Civitate Dei*, libro 11, cap. 10, n. 3: «Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest: porro, si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum: quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset». Ed. BAC, t. XVI-XVII, p. 734.

humana, porque nunca podemos imaginarnos algo o soñar con algo que no hemos visto antes en la realidad. Este es el realismo sano —pero no exagerado— que San Agustín expresa con la sencilla constatación: «Nosotros vemos las cosas porque son»; «este mundo no podría ser conocido por nosotros si no existiera».

Pero la dirección causal en esta relación se invierte si pensamos en la Visión de Dios, la Visión del Creador y, por tanto, absolutamente creadora. El ser y la esencia de las cosas nunca puede causar el conocimiento divino, sino que —totalmente al contrario— la visión creadora de Dios es la causa de todas las cosas, de todas las criaturas. Con toda razón dice el P. Angel Custodio Vega, en su comentario al fin de las «Confesiones»: «*Tu autem quia vides ea, sunt*»: «Lo contrario sería suponer a Dios dependiente de la criatura, al menos en el orden cognoscitivo, lo que es un absurdo». <sup>8</sup>

Es preciso averiguar, meditar y realizar con toda claridad y firmeza, y hasta las últimas consecuencias, esta idea grandiosa de la Visión creadora: Si Dios cambiase voluntariamente su Visión del mundo, o de una cosa en él, entonces todo el mundo o esta cosa cambiaría inmediatamente su esencia según la voluntad omnipotente del Creador; y si Dios dejase de pensar y querer el universo, en su creación continua, este mundo desaparecería instantáneamente en la nada, de la que es creado. No es la propia esencia de las cosas la que garantiza su estabilidad y consistencia, sino —primera y últimamente— la veracidad y fidelidad de la Visión creadora: «Dios no se muda», como dijo Teresa de Avila en su hermoso poema. La Verdad ontológica —que es la verdadera esencia de todas las cosas— es la Visión creadora con la que Dios penetra, mantiene y crea continuamente todo el universo, hasta sus confines últimos y sus orígenes íntimos.

Mi maestro Alois Dempf, en su *Metafísica de la Edad Media* <sup>9</sup>, ha enseñado magistralmente la tradición de la doctrina agustiniana sobre la «Visio creatrix»: a través de Joannes Scotus Eriúgena (810-877) <sup>10</sup>, Anselmo de Canterbury (1033-1109) <sup>11</sup>, Bernardo de Clairveaux (1090-1153) y Ricardo de Saint Victor (m. 1173) hasta el siglo trece, el siglo de las catedrales góticas y las sumas filosófico-teológicas, la cumbre y altura de la cultura en el mundo occidental.

Tomás de Aquino ha aceptado y perfeccionado esta tradición de 850 años en su obra filosófica principal, las «*Quaestiones disputatae de Veritate*», redactadas entre 1256 y 1259, a la edad de 30 a 33 años. Ya en el segundo artículo de la primera cuestión, en el «respondeo dicendum», leemos la exposición decisiva: «De esto es patente que las

<sup>8</sup> Augustinus, *Confessiones*, BAC, t. II, p. 724, nota 54.

<sup>9</sup> Alois Dempf, *Metafísica de la Edad Media* (Ed. Gredos, Madrid 1957) passim; pp. 42, 80, 104-19, 129-36.

<sup>10</sup> Joannes Scotus Eriúgena, *De divisione naturae*, II, 28: «Non enim ideo Deus scit ea, quae sunt, quia subsistant, sed ideo subsistunt, quia Deus ea scit: eorum enim essentiae causa est divina scientia» (Migne, PL, vol. 122).

<sup>11</sup> Anselmo de Canterbury, *Dialogus de veritate*, cap. 10 y 11 (Migne, PL, 158, 479-80 A).

cosas naturales, de las cuales nuestra inteligencia recibe su ciencia, miden nuestra inteligencia...; pero son medidas por la inteligencia divina, en la cual todas las cosas son creadas... La cosa natural, pues, está constituida entre dos inteligencias, según la adecuación a ambas se dice que es verdad; pues según la adecuación a la inteligencia divina se dice que es verdad en cuanto cumple aquello a lo que está ordenada por la inteligencia divina». <sup>12</sup> En el cuarto artículo de la misma cuestión seguimos leyendo: «La verdad que se dice de las cosas en comparación con la inteligencia humana, es de algún modo accidental a las cosas, porque suponiendo que la inteligencia humana no existiese ni pudiese existir, todavía las cosas permanecerían en su esencia. Pero la verdad que se dice de las cosas en comparación con la inteligencia divina se les comunica de modo inseparable: porque no pueden subsistir sino por la inteligencia divina que las produce al ser. La verdad también es inherente a la cosa con anterioridad en la comparación a la inteligencia divina más que a la humana, porque se compara a la inteligencia divina como a su causa, a la humana, empero, en cierto modo como a su efecto, en cuanto la inteligencia recibe de las cosas su ciencia». <sup>13</sup>

El artículo 14 de la segunda cuestión *De Veritate* lleva expresamente el título: «Utrum scientia Dei sit causa rerum». La conclusión en el *Respondeo dicendum* es tan clara como precisa: «No se puede decir que las cosas que sabe Dios sean la causa de la ciencia en él; porque las cosas son temporales, mientras que la ciencia de Dios es eterna; y lo temporal no puede ser la causa de lo eterno. ...De aquí se concluye que la ciencia de él es la causa de las cosas». <sup>14</sup>

Una distinción muy importante aparece en el tercer artículo de la tercera cuestión: La idea eterna de las cosas creadas, la «scientia visionis», no es suficiente para explicar la existencia de las cosas; sobreviene la «scientia approbationis», en el orden voluntativo <sup>15</sup>. En esta distinción

12 S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, *Quaestiones disputatae*, vol. I: *De Veritate*, Cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, OP, (Editio Marietti, Turín-Roma 1964) p. 5, col. 1, abajo - col. 2: «Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X *Metaph.* (com. 9); sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificia in intellectu artificis. ... Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum».

13 *Ibid.*, p. 8, columna 1, línea 40: «Veritas autem quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum est rebus quodammodo accidentalis, quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse posset, adhuc res in sua essentia permanerent. Sed veritas quae dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum eis inseparabiliter communicatur: non enim subsistere possunt nisi per intellectum divinum eas in esse producentem. Per prius etiam inest rei veritas per comparationem ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, in quantum intellectus a rebus scientiam accipit».

14 *Ibid.*, p. 59, columna 1, línea 27: «Non potest autem dici quod res scitae a Deo sint causa scientiae in eo; cum res sint temporales, et scientia Dei sit aeterna; temporale autem non potest esse causa aeterni. ... Unde relinquitur quod scientia eius sit causa rerum».

15 *Ibid.*, p. 69, columna 2, línea 9: «Ad octavum dicendum ... vel ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis».

veo un acercamiento filosófico al misterio de la creación de la nada. Partiendo de nuestra inteligencia humana, es evidente que no podemos decir absolutamente nada sobre el Espíritu absoluto, en su Ser único y unitario, infinitamente perfecto y feliz. En la unidad absoluta de Dios es imposible discernir entre la inteligencia y la voluntad; sería un mero antropomorfismo. Pero si podemos decir algo acerca de sus efectos en todo el universo creado por él, podemos decir algo en la experiencia de él dentro de nosotros. Además y sobre todo, tenemos la palabra de su revelación. En el relato de la creación, en el libro del Génesis, seis veces se repite la palabra «fiat», «hágase». «Fiat lux - haya luz»; y hubo luz. «Luz» es la esencia, la idea eterna en la Visión creadora; y la «scientia approbationis» pronuncia el verbo «fiat...»; y en el mismo instante —creado también por Dios— la esencia recibe el *acto del ser*: visto desde la temporalidad de nuestra existencia creada, no solamente en un pretérito muy remoto (esto sería un deísmo flojo y fútil), sino en una *creación continua y permanente*, que es el corazón del theísmo cristiano. Sólo así puedo entender lo que significa el «acto de ser».

El gran dominico alemán Maestro Eckhart de Hochheim (1260-1327) queda un fiel discípulo de Santo Tomás en su entendimiento de la Visión creadora. En sus *Quaestiones Parisienses*, de 1302, cuyo título es: «Utrum in Deo sit idem esse et intelligere», propone una versión teológica de la fórmula ontológica-gnoseológica de San Agustín: «Non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit.» (Cfr. nota 6). Intento la traducción al castellano: «Y así en Dios el propio ser es el propio conocer, porque en su propio ser obra y conoce. En tercer lugar demuestro que no me parece de algún modo que (Dios) porque es, así conoce, sino porque conoce, así es». <sup>16</sup> Alois Dempf lo transcribe claramente: «No es que el ser sea el fundamento del conocer en Dios, sino Espíritu y conocer son el fundamento del ser. ...No se dice, en un principio era el Ser, sino en el principio era el Verbo. Verbo y verdad pertenecen totalmente al Espíritu». <sup>17</sup> La conclusión es perfectamente evidente: La conciencia y ciencia incluye y abarca el ser —porque sería absurdo hablar de una conciencia sin existencia—; mientras que el puro ser aun no dice conciencia y conocimiento: una piedra es una cosa existente, pero no consciente. El ser consciente es superior al mero ser. La fuente de este pensamiento en Santo Tomás de Aquino es obvia. En el artículo quinto «Utrum Deus sit veritas», de la Cuestión 16 «De veritate», en la primera parte de la *Summa Theologica*, el Doctor angelicus escribe: «*Respondeo dicendum*: La verdad se encuentra en la inteligencia según lo que aprende de la cosa tal como es, y en la cosa según lo que tiene que puede

16 «Et sic in Deo ipsum esse est ipsum intelligere, quia ipso esse operatur et intelligit, Tertio ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est» (Edición Kohlhammer, Stuttgart-Berlin, vol. V, p. 40).

17 Alois Dempf, *Metafísica de la Edad Media* (Gredos, Madrid 1957) p. 234, abajo. En el texto originario alemán: «Nicht das Sein ist das Fundament des Erkennens in Gott, sondern Geist und Erkennen selbst sind das Fundament des Seins. ... Es heisst nicht, im Urgrund war das Sein, sondern im Urgrund war das Wort. Wort und Wahrheit gehören ganz zum Geist». A. Dempf, 'Metaphysik des Mittelalters', en *Handbuch der Philosophie*, vol. I (München-Berlin 1930) p. 125.

conformarse a la inteligencia. Pero esto se encuentra máxime en Dios. Porque su Ser no sólo es conforme con su inteligencia, sino también es su propio conocer; y su conocer es la medida y la causa de todo otro ser; y El mismo es su ser en su conocer. De aquí sigue que no solamente en El mismo es la verdad, sino que El es la suprema y primera Verdad». <sup>18</sup>

En toda la tradición medieval, la «Visio creatrix», la Visión creadora de Dios, como la primera y continua fundamentación del ser de la verdad y, por tanto, del ser en cuanto tal, siempre fue entendida como evidente en sí, como la verdad que no necesita una demostración —salvo el argumento de Santo Tomás de Aquino que lo temporal— la esencia de las cosas —no puede ser causa de lo eterno— la ciencia de Dios— (cf. nota 14). En el siglo quince —al umbral de la transición a la edad moderna— la situación intelectual iba transformándose. El filósofo y teólogo más admirable de aquella época, el cardenal Nicolaus de Kues (1401-1464), abarca en su alta metafísica transcendental toda la tradición medieval y preludia ya el pensamiento moderno hasta el siglo 20. <sup>19</sup> Toda la obra del Cusanus es una ascensión hacia la Visión creadora de Dios. Su argumentación empieza con la evidencia ontológica de la existencia de la verdad, aunque los hombres nunca poseamos una idea de su plena esencia («docta ignorantia»). Por tanto, la verdad sólo puede ser fundada en una inteligencia que es infinitamente mayor que la nuestra, la humana, y esta es la Visión de Dios. Comienza en su primera obra filosófica, en *De docta ignorantia* (1440): «Es obvio, por tanto, que de la verdad nosotros no sabemos otra cosa sino que ella, precisamente, tal como es, la sabemos incomprendible; porque la verdad es la más absoluta necesidad, que no puede ser ni más ni menos de lo que es; y nuestra inteligencia sólo representa una posibilidad. La esencia (quidditas) de las cosas, que es la verdad de los entes, es inalcanzable en su pureza y, aunque fue investigada por todos los filósofos, por ninguno fue encontrada tal como es; y cuanto más profundamente *doctos seremos en esta ignorancia*, tanto más nos acercaremos a la *misma verdad*» <sup>20</sup>. «De tales argumentos concluimos que la precisión de

18 Refiriéndose al evangelio de San Juan, 14, 6: «Ego sum via, veritas et vita». Santo Tomás dice: Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse in intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas». *Summa Theologiae*, I, q. 16, art. 5.

19 Wolfgang Stöckl, 'El pensamiento de Nicolás de Cusa y las ciencias contemporáneas', en *Nicolás de Cusa* (Instituto «Luis Vives» de Filosofía, CSIC, Madrid 1967) pp. 99-119.

20 Nicolaus de Kues, *De docta ignorantia*, I, 3: «Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise, uti est, scimus incompraehensibile; veritate se habente ut absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est; et nostro intellectu ut possibilitate. Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est, et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta; et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ad ipsam accedemus veritatem» (Edición de París de 1514) folio 2r; (ed. Basel 1565) p. 3.

la verdad luce en las tinieblas de nuestra ignorancia de modo incomprendible. Y esta es aquella docta ignorancia que hemos investigado».<sup>21</sup> Los hombres sólo podemos pensar y conocer en probabilidades, en suposiciones, en «conjeturas»: *De coniecturis* (1440). Pero precisamente la duda, la incerteza presupone la existencia de la verdad —única, total, íntegra y perfecta: «Veritas praecisissima», dice Cusanus: «Id igitur, quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est».<sup>22</sup> Por tanto, el ser de la verdad tan sólo puede ser fundamentado por un Espíritu infinito, perfecto, absoluto, quien vive y conoce por encima de las oposiciones («coincidentia oppositorum»). Nicolaus escribe: «No se alcanza, pues, algo tal como es, sino en su propia verdad, por la cual es. Por tanto, únicamente en la inteligencia divina, por la cual todo ente existe, se toca la verdad de todas las cosas, tal cual es».<sup>23</sup> En el diálogo entre un cristiano y un pagano *De Deo abscondito* (1443), y asimismo en *De quaerendo Deum* (1445) deriva el nombre de Dios —«Theós en griego— del verbo «theoro», «video», yo veo<sup>24</sup>. La Visión de Dios no sólo es el fundamento de la verdad de todas las cosas, sino también la causa de todo el universo. En el diálogo *De mente* (1450) escribe: «Entre la mente divina y la nuestra hay la misma diferencia como entre *el hacer* y *el ver*. La mente divina crea en su concebir, la nuestra en su concebir se asimila nociones o se hace visiones intelectuales; la mente divina es una fuerza que crea el ser (*vis entificativa*), nuestra mente es una fuerza asimilativa»<sup>25</sup>. En su obra que aprecio como la más bella —*De Visione Dei* (1453)— Nicolaus de Kues describe la unidad de ver y ser en Dios maravillosamente: «¡O fuerza infinita! Tu concebir es hablar. Concibes el cielo y es tal como lo concibes. Concibes la tierra y es tal como la concibes. Mientras concibes, ves y hablas y actúas... Así veo, Señor, que no hay nada después de tu concepto, sino que todas las cosas son porque Tú las concibes. Pero las concibes en la eternidad. La sucesión en la eternidad, empero, es sin sucesión la misma eternidad, el mismo Verbo tuyo, Señor Dios».<sup>26</sup>

21 Nicolaus de Kues, *De docta ignorantia*, I, 26: (Fin del primer libro: «De theologia negativa»): «Ex quibus concludimus praecisionem veritatis in tenebris nostrae ignorantiae incomprehensibiliter lucere. Et haec est illa docta ignorantia, quam inquisivimus» (París, f. 12r; Basel p. 22).

22 *De coniecturis*, lib. I, cap. 7: «De prima unitate» (París, fol. 43v; Basel, p. 70).

23 *De coniecturis*, I, 13: «Nullum intelligibile, uti est, intelligi»: «Non igitur attingitur aliquid, uti est, nisi in propria veritate, per quam est. In solo igitur divino intellectu, per quem omne ens existit, veritas rerum omnium, uti est, attingitur» (París, fol. 48r; Basel, p. 87 abajo).

24 Edición París 1514: vol. II, fol. 3r; Basel 1565: p. 339.

25 *De mente*, III, 7: «Inter enim divinam mentem et nostram id interest, quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales haciendo visiones; divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa» (Ed. París, fol. 86v; Basel, p. 158).

26 *De Visione Dei*, 10: «O vis infinita! Concipere tuum est loqui. Concipis caelum et est uti concipis. Concipis terram et est uti concipis. Dum concipis, vides et loqueris et operaris. ... Sic video, Domine, post tuum conceptum nihil esse, sed sunt omnia, quia concipis. Concipis autem in aeternitate. Successio autem in aeternitate est sine successione ipsa aeternitas, ipsum verbum tuum, Domine Deus».



### 3. La edad moderna.

Uno de los historiadores de las ciencias más destacados de nuestro siglo, el holandés Eduard Jan Dijksterhuis, escribió en su obra principal<sup>27</sup> que «la amplitud y profundidad del sistema filosófico de Nikolaus de Kues habría podido dar comienzo a una renovación del pensamiento científico en el siglo quince, si hubiera podido inspirar a espíritus congeniales». El cardenal-obispo de Brixen (en el Tirol del Sur) anticipa ya los problemas fundamentales de la Filosofía moderna y contemporánea; pero no tuvo discípulos para continuar su obra, mediadora entre todos los tesoros intelectuales de la edad media y una nueva época en el porvenir. En cambio, vino el así llamado «Renacimiento» (la «Renaissance»), que no era un movimiento de continuación y de progreso, sino más bien de rotura, de retraso y de retroceso, de recaída en un humanismo más o menos pagano, orientado en la filología de la Antigüedad —y se iba perdiendo, paulatinamente, el latín como la lengua europea hablada y viviente en las universidades, que Nikolaus de Kues había dominado aún tan magistralmente. Estimo que es algo exagerado el juicio de otro gran científico e historiador de las ciencias, el francés Pierre Duhem, para quien la mentalidad renacentista es «un culte superstitieux des anciens»<sup>28</sup>. Pero sin exageración ni unilateralidad se puede caracterizar el pensamiento antiguo, greco-helénico como *cosmocéntrico*, la filosofía medieval, cristiana, como *teocéntrica*, y la edad moderna como *antropocéntrica*. Nikolaus de Kues había unido en su espíritu de la «concordancia católica» a Dios, el alma y el mundo; y el vínculo universal es la «Visio creatrix Dei». Pero después de él, la unidad se rompió.

El sentido de esta gran tradición medieval —que con razón fue llamada «*Philosophia perennis*»— también para el pensamiento moderno y contemporáneo se revela sobre todo si pensamos en las interminables controversias que surgieron en estos siglos hasta el nuestro entre las posiciones del *realismo* y del *idealismo*. Este binomio antagónico ahora, en la edad moderna, adquiere una acepción desconocida en la edad media, que no dudaba de la realidad objetiva de las cualidades sensoriales, la esencia existente por la Voluntad creadora de la Visión de Dios. En la concepción medieval, el término «realismo» significaba el reconocimiento de los caracteres universales como integrantes de la realidad en oposición contra el nominalismo y conceptualismo. Con raíces en la época del «Renacimiento» transitorio en los siglos 15 y 16, con toda fuerza a partir de los comienzos del diecisiete —y hasta comienzos del siglo veinte, hasta la actualidad— se levantó como la «cosmovisión» («*Weltanschauung*») reinante y dominante el «*realismo físico*». Era una reanudación casi al pie de la letra del atomismo de Demócritos: La única realidad objetiva serían «los átomos y el vacío», «lo ente y lo no-ente», y todas las cualidades que percibimos serían una mera añadidura sub-

27 E. J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes* (Ed. Springer, Berlín 1956) III, 5 y 12; pp. 251 y 258.

28 Pierre Duhem, 'Le mouvement absolu et le mouvement relatif', en *Revue de Philosophie*, XIII (1908) p. 275..

jetiva<sup>29</sup>. Galileo Galilei (1564-1642)<sup>30</sup> fue el inaugurador; y hay voces competentes en la historiografía de nuestro siglo que ven los motivos de su condenación de 1633 no tanto en su defensa del sistema kopernicano, heliocéntrico, sino más bien en su postura del realismo físico como la primera y única verdad: «y el papa (Urbano VIII.) adivinaba Voltaire», escribió Alfred North Whitehead, refiriéndose a esta situación histórica<sup>31</sup>. Confieso abiertamente que la infeliz separación de «cualidades primarias y secundarias» —en la terminología de John Locke (1632-1704)<sup>32</sup>— para mí siempre fue inaceptable. ¿Cómo podría ser que todo lo que nos hace precioso el mundo y digno de vivir en él, no sería la realidad objetiva, sino tan sólo una proyección subjetiva de parte de nuestra conciencia? Los magníficos colores de una hermosa puesta de sol, el sonar de las melodías en la música de Wolfgang Amadeus Mozart, la suave fragancia del azahar o de una rosa, el rugido del mar y el susurro del bosque: toda aquella belleza y mucho más, ¿no sería la verdad del ser, sino una mera concepción subjetiva? El «realismo físico», aquella «visión de noche»<sup>33</sup> —de noche, porque no conoce la luz— es inaguantable para nuestra confianza natural en la realidad.

Es claro que no podemos retornar al realismo ingenuo de Aristóteles, quien creía que todas las cualidades siguiesen existiendo, aunque nadie las percibiera. Es demasiado fuerte la argumentación científico-filosófica que demuestra la participación del sujeto del conocimiento en la constitución del objeto. Pero sí es posible una solución definitiva del problema a la luz del *real-idealismo* cristiano, que ve la anterioridad de la esencia y la existencia del objeto ante su conocimiento en la mente humana —la vertiente *realista* del entendimiento del hombre—; pero ve, asimismo, la total dependencia de todas las cosas de la *visión creadora* de una inteligencia infinitamente superior: el mundo es así, porque Dios lo ve así.

Los grandes pensadores de la *edad moderna*, en su afán de superar el *realismo físico* con su nefasta tendencia hacia el materialismo, se han convertido en profetas de la superioridad del espíritu sobre todo el universo. René Descartes (1596-1650), el inaugurador de la filosofía moderna, vió que la única posible fundamentación de la verdad ontológica —y esto es, de la esencia de todas las cosas— es la veracidad divina, la visión creadora: Dios no nos engaña. Es decisivo para nuestro entendimiento de la realidad, si podemos realizar o no el sentido y

29 Hermann Diels - Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6 ed. (Berlín 1952) vol. II, Demokritos, B 125: «eteéi d'átoma kai kenón»; B 156: «mè mállon tò dèn è tò medèn einai» (op. cit., pp. 168 y 174).

30 Galilei, *Il Saggiatore*, 1624, II, 340: «... che questi sapori, odori, colori ... per la parte del suggesto, nel quale ci pare che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpore sensitivo, sicchè rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità».

31 A. N. Whitehead, *Philosophie und Mathematik* (Ed. Humboldt, Wien 1949) pp. 94-95. Cf. E. J. Dijksterhuis (v. nota 27), IV, 157-62, pp. 426-29.

32 John Locke, *An Esssay Concerning Human Understanding*, 1690, II, chapter 8, §§ 9, 10, 15.

33 Gustav Theodor Fechner, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtsansicht (La visión del día contra la visión de la noche)* (1879, 3 ed. 1919).

contenido de una confesión personal que Descartes escribió en una carta a Marin Mersenne: «Yo sé con mayor certeza la existencia de Dios que la verdad de cualquier proposición matemática». <sup>34</sup> Tanto en la esfera del ser real como en el ser ideal —la matemática— la fundamentación ontológica es la visión de Dios.

Un hito en el pensamiento moderno es la filosofía trascendental de Immanuel Kant (1724-1804). No conozco una mejor interpretación que la de Friedrich Brunstád, en su *Lógica trascendental*. Escribe: «El 'giro copernicano' puede ser representado también de tal manera: que no tenemos enfrente un objeto absoluto, sino que estamos subordinados a una persona incondicionada. Se pasa, pues, de la vertical, que separa el sujeto y el objeto como cosas aisladas, y cierra al sujeto la vista a la realidad, y se da un giro a la línea horizontal, que delimita lo condicionado y finito del incondicionado, como frontera entre la criatura y el Creador. ...El principio de pensar el ser no es una realidad absoluta, sino la personalidad incondicionada» <sup>35</sup>. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, de 1787, el último sentido se resume en las sencillas palabras: «Yo tenía que dejar en suspenso el saber, para lograr un terreno libre a la fe». <sup>36</sup>

A mi juicio, lo que Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) quería decir con el «yo trascendental», y lo que Edmund Husserl (1859-1938) expresó con la sencilla palabra «ego», significa el saber que solamente un Ser personal y espiritual absoluto —inmensamente superior a la conciencia empírica de todas las otras personas— es capaz de fundar todo ente, todo el universo y toda la verdad. Recordemos que «Yo soy» es la auto-revelación de Dios, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

#### 4. El siglo xx - el pensamiento contemporáneo.

Con la mención de Edmund Husserl —a quien estimo como el más importante filósofo de nuestro siglo— estamos ya en pleno apogeo del pensamiento contemporáneo. Este se caracteriza por una superación definitiva del realismo físico —salvo en los países, donde el materialismo

34 Descartes, *Carta a Mersenne* del 25 de noviembre de 1630 (Ed. Adam-Tannery) I, p. 81: «...qui me fait savoir plus certainement que Dieu est, que je ne sais la vérité d'aucune proposition de géométrie».

35 F. Brunstád, 'Logik', en *Handbuch der Philosophie* (Ed. Oldenbourg, München-Berlin 1933) vol. I, p. 92, líneas 20-30: «Die 'Kopernikanische Wendung' kann nun so dargestellt werden, dass wir nicht einen absoluten Gegenstand uns gegenüber haben, sondern unter unbedingten Person stehen, als eine Drehung von der Senkrechten, die Subjekt und Objekt wie isolierte Dinge trennt und das Subjekt von der Wirklichkeit absperrt, zur Wagerechten, welche das Bedingte, Endliche vom Unbedingten abgrenzt, zur Grenze zwischen Kreatur und Schöpfer. ... Nicht absolute Realität, sondern unbedingte Personhaftigkeit ist das Prinzip des Wirklichkeitsdenkens».

36 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Ed. Hartknoch, Riga 1787) B XXX: «El verbo alemán «aufheben» tiene un triple sentido: 1. conservar, guardar; 2. levantar, recoger; 3. suspender, abolir, suprimir. Manuel García Morente ha traducido: «Tuve, pues, que anular el saber, para reservar un sitio a la fe» (Ed. Suárez, Madrid 1960, p. 39). Pedro Ribas traduce: «Tuve, pues, que suprimir el saber, para dejar sitio a la fe» (Ed. Alfaguara, Madrid 1978, p. 27). Véase Ms.: «Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen».

dialéctico queda como dogma obligatorio. La iniciativa surgió de la misma ciencia física, que ya no admite una «objetivación» de sus resultados como la única realidad objetiva. Werner Heisenberg (1901-76), premio Nobel 1932, en sus «Gifford-Lectures» sobre *Física y Filosofía* describe el micromundo de los campos energéticos y las partículas elementales como una mera tendencia hacia la realidad, una posibilidad o «potencia» —y añade: «en el sentido de la filosofía aristotélica». <sup>37</sup> Pero la esencia del ser potencial exige a un Espíritu omnisciente, que abarca con su Visión creadora todas las posibilidades reales.

El movimiento científico-filosófico que ha vencido al *realismo físico* —en la primera mitad de nuestro siglo— se llama a sí mismo *realismo crítico*. Su crítica se dirige contra la pretendida única realidad objetiva del mundo físico-material, de los átomos y las moléculas. El realismo crítico se ha inspirado en el universo cuatrodimensional de Albert Einstein (1879-1955) y Hermann Minkowski (1864-1909). Las leyes de la naturaleza, expresadas en fórmulas matemáticas, representan la última y única realidad objetiva. Pero esta geometría, esta matemática «helada» y ontologizada, no puede satisfacer a nuestro sentido natural de la realidad. Yo veo la única posible solución de este problema primordial de la ontología y metafísica en una vuelta decidida y decisiva —un «giro copernicano»— a las fuentes, al origen de la filosofía cristiana: al *real-idealismo* o *ideal-realismo* que se expresa ya en la fórmula agustiniana que fue el comienzo de estas reflexiones: «Nosotros vemos las cosas porque son»: la base sana y salva del realismo filosófico; pero también y sobre todo: «Las cosas son porque Tú las ves»: el impacto necesario del idealismo teológico. Podemos confiarnos que toda la realidad es así como la percibimos, la vemos, porque Dios en su eterna verdad, en su Visión creadora, la ve así, la percibe y piensa así, con todas sus cualidades.

Yo debo la concepción del *real-idealismo* a mi maestro Aloys Wenzl (1887-1967), Rector Magnífico de la Universidad Ludovico-Maximiliana de Munich. Sobre todo en su obra *Filosofía de la libertad* resplandece este pensamiento de la primacía del Espíritu creador <sup>38</sup>.

Pero hay más testimonios de la resurrección de este pensamiento de la *Philosophia perennis* en el siglo xx. Ya he mencionado, en este artículo, a mis maestros Romano Guardini (1885-1968) y Alois Dempf (1891-1983). Una aportación de un valor espléndido es la obra de Josef Pieper (nac. 1904) sobre la *Verdad de las cosas* <sup>39</sup>. En España y en este siglo, es el teólogo y filósofo gallego Angel Amor Ruibal (1869-1930) quien ha renovado la tradición clásica de la Visión creadora de Dios como fundamento de la Verdad ontológica <sup>40</sup>.

37 Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie* (Berlín 1961) pp. 151-52. *Física y Filosofía* (Ed. 'La Isla', Buenos Aires 1959) p. 153.

38 Aloys Wenzl, *Philosophie der Freiheit* (Ed. Filser, München-Pasing 1947) I, p. 244.

39 Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge* (Ed. Kösel, München 1947), trad. española en la obra «El descubrimiento de la realidad» (Ed Rialp, Madrid 1974) pp. 101-239.

40 Wolfgang Strobl, 'La verdad ontológica - esencial, fundamental o trascendental en la obra de Angel Amor Ruibal', en la revista *Estudios* (1969) pp. 1-16.

Puede ser que los nombres citados en este estudio sobre la tradición medieval y su sentido para los siglos siguientes hasta la actualidad parezcan característicos de diferentes modos del pensar filosófico; y alguien podría preguntar: «¿Qué tiene de común Descartes y San Agustín, Kant y Santo Tomás?» Es la ascensión del «dubito —cogito— —sum— ergo Deus est» tanto en los «Soliloquia» del siglo cuarto, como en las «Meditationes de prima philosophia» del siglo 17. Es la primacía de la ética personal tanto en la *Summa Theologiae* del siglo 13 como en la *Metafísica moral* y la *Crítica de la razón práctica* en el siglo 18. Qué inmensa diferencia significa para la vida humana, si el hombre considera a sí mismo como un trozo de materia (materialismo dialéctico), o un animal desarrollado (biologismo o evolucionismo dialéctico), o más bien —lo que es la verdad— como un espíritu encarnado, creado individualmente por un Dios espiritual, quien es la Verdad y el Amor. Una obra monumental de la síntesis entre todas las ciencias particulares de nuestro siglo, la filosofía y la religión —Bernhard Bavink: «Resultados y problemas de las ciencias naturales»— termina con la frase lapidaria: «En el principio no era la materia, en el principio no era el bios; en el principio era el Logos». <sup>41</sup>

Era mi intención dilucidar el fondo común que tienen la Edad Media, la Moderna y la Contemporánea, en cuanto que no olvidan la verdad ontológica y su fundamentación en la ontología y metafísica trascendental, a saber, en el reconocimiento de la primacía de la persona espiritual por encima de todo ente y de todo el universo. Este conocimiento significa: Nunca puede ser el espíritu, la conciencia un «producto» de la llamada «materia»; sino que el mundo entero es creación de un Dios personal.

WOLFGANG STROBL

41 B. Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, 8 ed. (Hirzel, Leipzig 1944) p. 734, fin.