



## CREATURIDAD

### Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental<sup>1</sup>

a. ¿Lo real es real?<sup>2</sup>

Actualmente nuestra mentalidad post-cientificista nos ha acostumbrado a hacernos planteamientos acerca de la posibilidad de conocer la realidad. La constatación de la modificación de lo observado por el instrumento de observación nos ha hecho considerar que los datos de las ciencias no son puros, sino “*theory-laden*”, influidos por la teoría. El auge de la interpretación subjetiva (hermenéutica) nos ha acostumbrado a ser cautelosos en las afirmaciones sobre el mundo exterior, especialmente el humano, pues sabemos que su percepción está “filtrada” por nuestro punto de vista, por un “horizonte de comprensión”. Surgen las ideas de relación a contextos comunicativos, discursivos, culturales que estarían condicionando fuertemente la ética, la visión del hombre y las ciencias sociales.

Sumergidos como estamos en esta perspectiva, nos conviene situarnos un momento desde la opuesta. “*Las mismas cosas, dice Tomás de Aquino, son la causa y medida de nuestra ciencia*” (Pot. 7, 2 ad 5). Son “medida” no en un sentido cuantitativo, sino que, porque son, las conocemos.

¿Qué es la realidad? La realidad es lo que es. Esta afirmación se divide en dos: sujeto –lo que- y predicado –es-. “Lo que” es lo que en filosofía se denomina “esencia”. “Es” es lo que en filosofía se denomina “acto de ser”, o simplemente “ser”. La realidad está compuesta por esencias existentes, concretas, “substancias” con “accidentes”. Las diversas realidades o “entes” se manifiestan por su acción (en algunos casos la mera acción de estar ahí). A tal esencia, cual acción. “Naturaleza” es el término técnico usado para nombrar a la esencia en cuanto principio de la acción propia del ente. Lo natural de una piedra es estar ahí, mientras tenga un “suelo”. Si no tiene suelo cae hasta encontrarlo (siempre que esté a merced de una fuerza gravitatoria; sino, simplemente flota en el espacio). La realidad no es estática, está siempre tendiendo a lo que es natural en cada caso. Por eso, el deber ser pertenece al ser. Uno debe ser lo que naturalmente es. Esto supone un cierto orden tanto en el interior de cada ser como de los seres entre sí. En el hombre, lo natural es lo moral.

De allí que quien quiera hacer el bien debe mirar el ser. No al propio ser, al menos primariamente; no a la conciencia, los valores e ideales, sino a la realidad, a las cosas. Una mirada limpia a la realidad supone honestidad, sobre todo cuando pasamos al campo de nuestra relación con la naturaleza, la sociedad y el hombre individual. Tratar a la realidad con imparcialidad, desinteresadamente, es condición de posibilidad de un enfoque ético. La imparcialidad y desinterés no equivale a indiferencia. La realidad es atractiva, por su belleza y bondad. Conduce a la pena y misericordia cuando carece de estas notas. Esta actitud atenta y admirativa ante la realidad es necesaria como preámbulo de todo buen gobierno.

Un modo interesante de aproximarse al conocimiento de uno mismo, los otros y el mundo en la Actualidad es abrirse al pensamiento de las tradiciones creacionistas, común, si bien no a todas las tradiciones creacionistas de las muchas culturas que lo tienen de base, al propio del creacionismos que une a las tradiciones del pueblo de Israel, el Islam y el Cristianismo: Que la realidad tiene la cualidad ontológica de algo creado, y que, aparte del Dios creador y su creatura, no se dé ni pueda darse un *tertium*.

Esta concepción, formulada naturalmente muchas veces en el conjunto de las teologías monoteístas, pero pensada hasta el fin y sostenida en todas sus consecuencias, hace que Tomás de

---

<sup>1</sup> Josef Pieper, CREATURIDAD Observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental, Revista Filosófica, Nro. 2-3, Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1982

<sup>2</sup> Este apartado ha sido realizado en base a la nota homónima del Prof. Ricardo F. Crespo del IAE (Universidad Austral, Pilar, 2000) y a la ponencia de Josef Pieper, “*Creaturidad, observaciones sobre los elementos de un concepto fundamental*”, Revista Filosófica, volumen 11 - III, Valparaíso, 1979 - 1980



Aquino se distingue incluso entre los grandes maestros de la cristianos. Tomás sostiene en primer lugar que el Creador no es precisamente un *Deus extramundanus*<sup>3</sup>, sino que está íntimamente unido a la creatura y opera en ella: "*necesariamente Dios está en todas las cosas, y lo está del modo más íntimo*"<sup>4</sup>. Y, en segundo lugar, que la hechura y estructura del mundo que tenemos frente a nosotros está enteramente determinada, al igual que la del hombre mismo, por su creatividad.

b. *La analogía de creación y producción*

Se puede acometer esta tarea empezando por la analogía que compara las cosas creadas -en lo que respecta a su forma estructural- con las obras producidas por el hombre, igual se trate de un artefacto técnico o de una obra del arte musical. Al hacerlo, suponemos, claro está, que el mundo de los hombres abarca efectivamente ambas cosas: no sólo las *res artificiales*, las cosas hechas por el hombre mismo, sino también las *res naturales*, aquello que se encuentra allí como una realidad independiente de él, lo creado. Es verdad que este supuesto ya no parece ser evidente para el pensamiento contemporáneo, como lo prueba, por ejemplo, una frase como la siguiente, que encontramos efectivamente escrita: "El mundo es para los hombres el conjunto de los objetos producidos por él mismo y de las instituciones sociales"<sup>5</sup>. Vamos a dejar, por ahora, fuera de consideración esta reducción del campo visual, ideológicamente condicionada. Pues bien, S. Tomás ha formulado frecuentemente, en forma explícita, aquella relación de correspondencia entre las cosas naturales, entendida como creatura, a las que evidentemente pertenece también el hombre mismo, y las obras de la industria humana: "todas las cosas creadas se comparan con Dios como la obra de arte se compara con el hombre."<sup>6</sup>

Sería empero facilitar demasiado las cosas si se pretendiera, como en precipitada simplificación lo hace Jean Paúl Sartre, identificar, sin más, "producción" y "creación", y descartar irónica y denunciativamente la concepción tradicional de la creación como una *visión technique du monde*<sup>7</sup>.

A diferencia de la creación propiamente dicha, el acto humano de producción "no sólo supone algo previamente existente, sin poder, por esto mismo, ser jamás una "causación total", una pura y simple producción de la existencia, una posición de la existencia, en sentido estricto, sino que la *res artificialis*, la obra hecha por el hombre, permanece, además, en virtud precisamente de ese ser propio recibido de otra parte, independiente, en cierto modo, del productor, cosa que sería totalmente impensable en la relación entre el Creador y la creatura. Por eso, S. Tomás relativiza y complementa constantemente la analogía con la relación *artifex-artifciatum* mediante imágenes enteramente diferentes, como cuando dice que la creatura se comporta en su relación con Dios como la atmósfera respecto del rayo de sol que la traspasa e ilumina, la cual dejaría de ser luminosa en el mismo instante en que el sol dejara de brillar<sup>8</sup>.

Sin embargo, con esto no se reduce, en lo más mínimo, el poder aclaratorio de la analogía con la obra de arte; es necesario tan sólo ser consciente de sus límites. A ellos apunta, por lo demás, el propio concepto de analogía, que mienta una coexistencia de semejanzas y desemejanzas; y sólo cuando nos hacemos cargo de ambas se aclara la cosa misma.

c. *El ser pensado y proyectado*

---

<sup>4</sup> S. TOMAS DE AQUINO, *Suma Theologica* I, 8, 1. en oposición a la tesis de Marción, recientemente vuelta a sostener en forma explícita, según la cual el Dios cristiano "nada tiene que ver con la creación" (Cf. la carta de HERDER a JACOBI del 16 de Septiembre de 1785),

<sup>5</sup> PETER HACKS, *Das Poeüsche*. Frankfurt 1972. P. 118.

<sup>6</sup> Sum. contra Gentes 2,24; 3,100.

<sup>7</sup> J. P. SARTRE. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris 1946. P. 18.

<sup>8</sup> Sum. theol. I, 104, 1; Quaest. disp. de potentia Dei 3, 3 ad 6.



Ahora bien, lo común a la obra producida por el hombre y la creatura, en sentido estricto, estriba en que ambas 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 cognoscente"<sup>9</sup>. Así como las cosas "artificiales", que hace el hombre, proceden obviamente de un plan y proyecto humano, así también se puede decir que las cosas creadas "proceden de Dios por modo de saber e intelección"<sup>10</sup>.

Ahora bien, esta propiedad fundamental de ser pensado y proyectado constituye, a su vez, para el pensar que se vuelca sobre la realidad de las cosas que nos están propuestas y, naturalmente, y ante todo, sobre el hombre mismo, algo rico en todo tipo de implicaciones y consecuencias. Significa, en primera línea, que inexorablemente el hombre se encuentra consigo mismo como un ser al que no se le ha preguntado por su "qué", acuñado y determinado ya antes de poderse enterar de ello. Vale decir, que nosotros no hacemos nuestra propia naturaleza. Nuestra naturaleza es, más bien, el trasunto de lo que "de por creación" se pretende con nosotros. En cierto sentido, bien podría decirse que ella es lo que "desde allende" y "por un otro" se quiere de nosotros —si no se hubiera de tomar en cuenta que el Creador es más íntimo a la creatura que ella misma. Debemos agradecer, por lo demás, a Jean Paúl Sartre y a la radical agudeza de su concepción existencialista el haber forzado al pensar tradicional acerca del hombre a volver a recordar la vecindad conceptual y quasi identidad entre "naturaleza humana" y "creaturidad humana". Es cierto que Sartre lo hace por vía de negación o, más exactamente, por medio de la fundamentación que para ella introduce. La negación — para su autor, el "principio primero del existencialismo" - reza así: "no hay naturaleza humana"; y su fundamentación, añadida de inmediato: ". . . porque no hay un Dios que la pudiera haber proyectado"<sup>11</sup>. Se podría, claro está, sin violencia, formular este pensamiento en forma positiva, a saber del modo siguiente: solo es posible hablar de una naturaleza humana cuando se la entiende como algo creativamente proyectado por Dios. Es justo lo que taxativamente afirma S. Tomás al decir de las formas o esencias de las cosas que no son sino el sello del saber divino: *quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus*<sup>12</sup>.

Pero aquella concepción significa aún muchas otras cosas. No sólo que el hombre, por ser creatura, encuentra siempre su esencia, según queda dicho, como algo que le ha sido otorgado sin que pueda disponer de ello, sino, por ejemplo, también, que para él, como para toda creatura en general, la naturaleza propia es lo absolutamente primero, supuesto y fundamento de todas sus decisiones y acciones humanas y de todo lo que le pueda ser otorgado como don divino. "Lo que a una esencia le adviene por naturaleza (*naturaliter*) es necesariamente el fundamento y el principio de toda otra cosa"<sup>13</sup>; *naturalia praesupponuntur moralibus*<sup>14</sup>; *naturalia sunt praeambula virtutibus gratuitis el acquisitis*<sup>15</sup>. Se dice aquí algo que no es fácil de concebir; de ello hablaremos más adelante con algún detalle: a saber, que todo lo que con libre voluntad queremos es precedido por algo que la voluntad quiere naturalmente<sup>16</sup>. Pero es preciso hablar antes de otro aspecto.

#### d. *Conocer y comprender*

Todo lo que procede del proyecto intelectual del hombre tiene, precisamente por ello, la cualidad de ser en principio comprensible: lo que ha llegado a ser en virtud del pensamiento humano, sea cual fuere el modo como se haya materializado (por ejemplo, como máquina, aparato o imagen plástica

<sup>9</sup> Quaest. disp. de *veritate* 3, 3.

<sup>10</sup> Quaest. disp. de *potentia Dei* 3, 4.

<sup>11</sup> L'existentialisme, p. 22.

<sup>12</sup> Quaest. disp. de *veritate* 2, 1 ad 6.

<sup>13</sup> Sum. theol. I, 82, 1.

<sup>14</sup> Quaest. disp. de *correctione* fraterna 1 ad 5.

<sup>15</sup> Quaest. disp. de *veritate* 16, 2 ad 5.

<sup>16</sup> Sum- theol- I- 10. 1 ad 1.



observable) tiene necesariamente en si mismo el carácter, de algo pensado y, consiguientemente, de algo que un contemplador puede re-pensar. Un lego en matemáticas no podrá posiblemente comprender la construcción y función digamos por ejemplo, de una computadora; sin embargo, para cada una de sus eventuales preguntas hay, en principio, una respuesta, que, considerada en si misma, es comprensible, y que de este modo pone de manifiesto la comprensibilidad de su objeto. En rigurosa analogía con ello, la cognoscibilidad empíricamente constatable del mundo natural con que nos encontramos se funda precisamente en su condición de pensado por el Creador. Únicamente así, en todo caso, resulta, en última instancia, comprensible para un interrogar que penetra más hondamente. Por lo demás, bien consideradas las cosas, no sólo constatamos como un mero factum esta conoscibilidad de las cosas y del hombre mismo, sino que nos es manifiestamente imposible representarnos una cosa real que, siéndolo, resulte, a la vez, incognoscible en principio. Charles S. Peirce llega a decir: "We cannot even talk about anything but a knowable objete. The absolutely unknowable is a non-existence."<sup>17</sup>

Un colega de la universidad, especialista en lógica, me preguntaba una vez, críticamente, si acaso se derrumbaría el cielo si hubiera de concederse una realidad absolutamente reacia a toda penetración conoscente. ¿No ha tropezado, de hecho, la física, por ejemplo en la investigación de la luz, precisamente con tales cosas incomprensibles? Le hice a mi interlocutor la contra-pregunta si acaso los físicos habían abandonado definitivamente el esfuerzo por aclarar dichas cosas. Respuesta: "No. ¡Naturalmente que no!" Ahora bien, ¿no quiere decir esto que todo hombre supone "naturalmente" que lo hasta entonces desconocido goza en principio del carácter de la comprensibilidad? Quienquiera que considere que la investigación de la aún no investigado tiene sentido, afirma, precisamente con ello, la conoscibilidad del mundo. Un hecho verdaderamente asombroso, que científicos sobresalientes, para su propia sorpresa, han constatado y formulado una y otra vez al reflexionar acerca de los supuestos más hondos, imposibles de concebir científicamente, de su propia ocupación. Nombro solamente dos testigos<sup>18</sup>. De Albert Einstein proceden estas palabras: "Lo más incomprensible en la naturaleza es su comprensibilidad". Y Luis de Broglie nos dice: "No nos asombramos lo suficiente ante el hecho de que el conocimiento científico es sencillamente posible". Digna y de meditación es la acotación hecha por E. Gilson en el sentido de que "la pregunta por la posibilidad de la ciencia no es, ella misma, una pregunta científica".

Estoy casi seguro de que ni Einstein ni de Broglie tuvieron in mente ni conocieron siquiera el concepto de "verdad de las cosas" si bien ellos hablan exactamente de lo mismo a que este concepto, antaño fundamental, se refiere.

Mal podían tenerlo presente, puesto que el concepto y, más aún, la expresión "*verdad de las cosas*" no puede hallarse en los escritos filosóficos de la época actual. Es verdad que S. Anselmo de Canterbury se quejaba, ya en el s. XI, de que "sólo unos pocos piensan en la verdad que habita en las cosas"<sup>19</sup>. Sin embargo, se trata hoy de algo distinto de una azarosa mayor o menor falta de uso de determinados conceptos o terminologías. Estamos ante el resultado de un largo proceso de represión y eliminación - donde el rechazo polémico declarado (como lo encontramos, por ejemplo, en Bacon, Hobbes o Spinoza) posiblemente tenga una menor significación que la progresiva falsificación y vaciamiento, sobre todo en la filosofía alemana de la Ilustración (A. G. Baumgarten, Christian Wolff), de lo originariamente mentado, y ello, pese a la explícita conservación del vocabulario; falsificación y vaciamiento a los que finalmente Kant les dio una aparente justificación al declarar que la frase según la cual todo ente es "verdadero" (omne ens est verum) es tautológica y estéril, y al borrar

<sup>17</sup> [Collected Papers](#). Vol. 6. Harvard University Press 1960, p. 338; Nr. 492.

<sup>18</sup> Gtados ambos por E. GILSON en Science, Philosophy and Religious Wisdom, en: Proceedings of The American Catholic Philosophical Association. Vol. 26. Washington 1952.P. 9.

<sup>19</sup> [Diálogo](#) sobre la verdad, cap. 9.



definitivamente del vocabulario filosófico el término de "verdad de las cosas"<sup>20</sup>. Empero, como ya se dijo, este término mienta del modo más riguroso aquella luminosidad ontológica de la naturaleza y de la realidad entera que Albert Einstein y Luis de Broglie descubrieron y nombraron asombrados, y merced a la cual aquéllas se tornan asequibles al conocimiento.

Es verdad que esa luminosidad sólo resulta plenamente convincente para aquel que entiende el mundo como creatura y es capaz de comprender lo dicho por S. Agustín en el último capítulo de sus Confesiones: "Vemos nosotros las cosas porque ellas son, pero ellas son porque Tú las ves."<sup>21</sup> Es precisamente lo expresado por la idea de una "verdad de las cosas": que a la constitución de la realidad del mundo en su totalidad le es propio estar "instalada entre dos sujetos de conocimiento. Inter duos intellectus", entre el espíritu divino, creadoramente conoscente, en sentido estricto, y el espíritu creado, reproductivamente conoscente<sup>22</sup>, y que el mundo es accesible a nuestro conocimiento humano únicamente en razón de que Dios lo ha conocido y proyectado creativamente. Sólo de esta manera se comprende y fundamenta la idea de un "carácter de palabra" ("Wortcharakter" R. Guardini<sup>23</sup>) así como la de un "lenguaje de las cosas" aprehensible por el hombre, en virtud del cual a toda interpretación filosofante de la realidad se le puede atribuir con justeza, en un sentido muy preciso, el carácter de una "hermenéutica", es decir, de interpretación de una comunicación verbal. Con ejemplar claridad ha reducido Hans-Georg Gadamer la noción de "lenguaje de las cosas" a su raíz metafísica cuando dice: "...es en la creatividad de ambas, donde alma y cosa están unidas"<sup>24</sup>; "la esencia y realidad de la creación misma consiste en ser semejante concordancia de alma y cosa"<sup>25</sup>. Lamentablemente, Gadamer lo dice, como lo muestra la continuación del texto, en el sentido de una descripción histórica, como respetuosa reproducción de un modo de argumentar que fuera antaño posible. Quien filosofe hoy en día, añade, no puede ya "ciertamente servirse de semejante fundamentación teológica"<sup>26</sup>. Frente a esta afirmación habría que plantear, en primer lugar, la pregunta crítica si realmente la aceptación del carácter creatural del mundo y del hombre es, en estricto sentido, un supuesto "teológico", es decir, una suposición expresamente ligada al supuesto de la revelación y de la fe. Como poderoso contrargumento podría citarse a Platón y Aristóteles, que si bien no pensaron formalmente el concepto de una creatio ex nihilo, estuvieron empero muy cerca de él. Günter Eich, que medita en la dimensión original del lenguaje poético, como él mismo lo declarara, en permanente revuelta "contra el establishment, no sólo en la sociedad, sino en la creación entera"<sup>27</sup>, reconoce Eich, en un reflexivo discurso pronunciado ante los ciegos de la guerra, que lo que importa es "que todo lo escrito se aproxime a la teología", con lo que no mienta otracosa que el remitirse de la palabra poética a una primera palabra creadora (Ur-wort), encarnada en la realidad: "Toda palabra conserva un reflejo del estado mágico, en el que ella es idéntica con la creación. De este nunca oído e inaudible lenguaje no podemos, por así decirlo, sino traducir modestamente y, en todo caso, jamás plenamente. Que tengamos la misión de traducir es lo verdaderamente decisivo del escribir; es, también, lo que lo hace difícil y quizás, a veces, imposible."<sup>28</sup> El elemento de resignación de esta última frase apunta a otra esencial dimensión, acerca de la cual debemos ahora decir algunas palabras.

e. *Conocer y concebir*

---

<sup>20</sup> Cf. JOSEF PIEPER, *Wahrheit der Dinge*. 4ª ed. München 1966. P. 16 ss.

<sup>21</sup> Confesiones 13, 38.

<sup>22</sup> *Quaest. disp.* de veniáte 1, 2.

<sup>23</sup> ROMANO GUARDINI, *Weit und Person*. Würzburg 1940. P. 110.

<sup>24</sup> HANS-GEORG GADAMER, *Kleine Schriften*, tomo I. Tübingen 1967 P 63 s.

<sup>25</sup> *Ibid.*-o.64.

<sup>26</sup> *Ibid*

<sup>27</sup> Citado según H. J. HEISE, Günter Eich *zum Gedenken*. *Neue Rundschau*. Afl84, 1973.P. 176.

<sup>28</sup> SUSANNE MULLER-HANPFT (editora), *Über Günter Eich*. Frankfurt1970,?. 23 s.



La palabra creadora primordial, que ha tomado cuerpo en la realidad del mundo no puede, efectivamente, ser "traducida" jamás en forma adecuada al vocabulario del lenguaje humano, trátase del lenguaje de la poesía o del de la ciencia o la filosofía. Y la razón de esta imposibilidad es que esa "palabra primordial" no puede siquiera ser percibida por un espíritu creado, aun cuando, por otra parte, las cosas reciban de ella su diafanidad. Es verdad que Einstein dice de la naturaleza que ella es "concebible" ("begreifbar"), pero sería menester hablar aquí con mayor precisión, distinguiendo entre "conocer" y "concebir" (Begreifen). No todo conocimiento es concepción plenaria. En sentido estricto sólo a la más alta e intensa realización del conocimiento se la ha de llamar "concebir": es el conocimiento que agota plenamente al objeto. S. Tomás da, a este propósito, una muy clara definición: "*Se dice, en sentido propio, que alguien conoce conceptualmente una cosa cuando la conoce tan claramente como ella es conocida en sí misma*"<sup>29</sup>.

Pero esto está dicho a partir de la convicción de que es propio a la esencia de las cosas creadas que su conocibilidad no puede ser jamás agotada por una facultad cognoscitiva finita ni convertida en pura condición de cosa conocida, porque la razón de su total conocibilidad es, al mismo tiempo, la de que no puedan ser plenamente concebidas. Consideradas en sí mismas, todas las cosas Creadas son enteramente claras y perceptibles (al modo como las estrellas, de suyo y por su interna cualidad, son exactamente tan "visibles" de día como en el cielo claro de la noche). Las cosas son conocibles porque son creaturas. Pero al mismo tiempo hay que decir que porque son criaturas son insondables para la facultad humana de conocimiento, que no llega a comprender hasta el fondo el proyecto de las cosas que anida en el Logos creador por cuya virtud, sin embargo, gozan ellas de la diafanidad. Así se comprende aquella formulación de S. Tomás que encuentra en él mismo variadas modulaciones, pero que rara vez aparece en los manuales de la escuela que declara seguirlo: *rerum essentiae sunt nobis ignotae*, "las esencias de las cosas nos son desconocidas"<sup>30</sup>.

Esta concepción, que implica, como se echa fácilmente de ver, toda una manera de comprender el mundo, nada tiene que ver con el "agnosticismo", pero menos aún —lo que a veces no se advierte— con el racionalismo de los "sistemas cerrados" o con el "optimismo del conocimiento representado por la filosofía marxista"<sup>31</sup> y formalmente recibido en la doctrina oficial del bolchevismo, según el cual no hay, en principio, ninguna cosa que sea insondable, sino tan sólo "cosas aún no conocidas"<sup>32</sup>. Por lo demás, este racionalismo no hace, en rigor, y a pesar de las apariencias gramaticales, tanto una afirmación acerca de una condición de la realidad objetiva, cuanto acerca de la razón del hombre, a la que se le atribuye explícitamente la capacidad de "un conocimiento exhaustivo"<sup>33</sup>.

Posiblemente no se pueda decir que la insondabilidad de las cosas sea "constatable empíricamente" de modo parejo a como lo es su conocibilidad. Así y todo, el que científicos que se han acreditado especialmente por la investigación "exacta" insistan en esta insondabilidad, me parece un hecho digno de consideración. Para Albert Einstein, la posibilidad de que la naturaleza sea aprehendida en conceptos es algo que no podemos aprehender conceptualmente. Y pocas semanas antes de su muerte escribía, sin pretender con ello, -en absoluto, poner en duda los resultados de la física moderna: "Si algo he aprendido en las cavilaciones de mi larga vida es esto: que estamos mucho más lejos de una intelección más o menos profunda de los procesos elementales de lo que cree la mayoría de nuestros

<sup>29</sup> Comentario al Evangelio de San Juan 1, 11.

<sup>30</sup> *Quaest. disp. de veritate* 10,1.- Comentario al *De anima* de Aristóteles 1,1 Nr. 15.- *Quaest. disp. de spiritualibus creaturis* 11 ad 3.- *Quaest. disp. de veritate* 4,) ad8

<sup>31</sup> Así "el primer manual alemán general acerca de la filosofía marxista-leninista". Cf. *Marxistische Philosophie*. Berlín 1967. P. 519; 524.

<sup>32</sup> FR1EDR1CH ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Beilin 1946. P. 17 s.- Cf. también J. M. BOCHENSK1, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*. Bem-München 1950. P. 95.

<sup>33</sup> FR. ENGELS, *Ludwig Feuerbaeh und der Ausgang dei klassischen deutschen Philosophie*. P. 17.



contemporáneos.<sup>34</sup> Y Alfred North Whitehead, coautor de los Principia Mathematica, dice de la "sencilla" y fundamental pregunta filosófica por el sentido del "todo" (What is it all about?) que a ella, según toda la experiencia humana, no se puede dar "ninguna respuesta definitiva"<sup>35</sup>.

f. *Pese a todo es bueno para el hombre existir*

"Lo místico no está en cómo es el mundo, sino en el hecho de que el mundo sea", se lee en el Tractatus logico-philosophicus de Ludwig Wittgenstein<sup>36</sup>. Como se ve, esta frase no se halla demasiado lejos de la vieja pregunta, que de ningún modo fue Heidegger el primero en formular: "¿por qué es, en general, algo, por qué no nada?"<sup>37</sup> Sin lugar a dudas, estas preguntas no se refieren tanto a la quiddidad, a la essentia, de las cosas reales, cuanto, lógicamente, a su existencia, a su efectiva presencia en el mundo. Pero hay que tener presente, por otra parte, 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. Una vez más se ha de mencionar aquí la laudable y aclaradora radicalidad de Jean Paúl 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, todavía empleado por Hegel<sup>38</sup> en pro de la existencia de Dios, que se apoya, de igual manera, en la contingencia mundi). La alternativa a que nos referimos puede, en efecto, ser caracterizada con bastante exactitud por medio de las palabras usadas por Sartre y Wittgenstein: o bien "absurdo" o bien "místico". Y hasta se podría, permaneciendo, en parte, dentro del vocabulario sartreano, decirlo así: o bien "nauseabundo" o bien amable. 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, le otorga su bondad, como una cualidad que, desde ese mismo momento, les adviene por su propio ser. Y así valdría la siguiente modulación de la palabra ya citada de S. Agustín: Nuestro amor se despierta con la bondad de lo que amamos; pero esto que amamos es bueno porque Dios lo ama y lo afirma. Cuando en nuestro amor por un ser humano clamamos " ¡qué maravilloso que seas!", esta aprobación encuentra, en última instancia, su posibilidad y legitimación tan sólo en el hecho de que ella es la **re-producción** y, en casos felices, quizás incluso la continuación y **complementación** de aquella divina y previa declaración de amor que "de un modo admirable" le ha otorgado, en el acto de la creación, existir y a la vez bondad a todo lo que es. Y si "celebrar una fiesta" no es otra cosa que un "sí" al mundo y al existir, vitalmente expresado con ocasión especial y de un modo no cotidiano ¿cómo podría justificarse, en medio del tráfigo y fastidio de los afanes diarios, la celebración festiva como cosa real si a aquel "sí" no le precediera efectivamente la bondad **creatural** de la realidad y la existencia o, dicho de otro modo, si no fuera verdadero que *omne ens est bonum* ?

Y esta misma fundamental sentencia, que no sólo afirma la bondad de todo ente, sino también que, pese a todo, es bueno para el hombre existir, también ella degradada, con demasiada frecuencia, a la condición de un estéril texto manual, pierde irremediamente el condimento de su relevancia **existencial** y hasta todo plausible sentido cuando no se comprende al hombre y al mundo como **creaturae**, y

<sup>34</sup> En una carta a MAX VON LAUE del 3.2.1955 (publicada en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 23.4.1955).

<sup>35</sup> *Remarks*. En: *The Philosophical Review*. Vol. 46, 1937, p. 178.

<sup>36</sup> Tractatus Logico-philosophicus 6, 44.

<sup>37</sup> Así F. W. SCHELLING en su *Philosophie der Offenbarung (Werke 13, p. 243)* De modo similar se expresa LÉIBNIZ poco antes de su muerte en el tratado *es-*



a la existencia, la propia, sobre todo, como una existencia en estricto sentido creatural, esto es, **como llevada** a cabo por un acto creador de aprobación.

Y no puede carecer de significación para el **ser-en-el-mundo** del hombre—desde ya lo sospechamos—el que éste logre o no experimentarse como algo afirmado de una manera absoluta o, **lo** que es **lo** mismo, como **creatura**. Es una experiencia que necesariamente marcará con su impronta, desde su fondo mismo, el sentimiento de la propia existencia. Debiera tenerse quizás presente en este punto la terrible concepción del mundo que se esconde en la frase de **Spinoza** que dice que "a Dios, en sentido estricto, nadie lo ama", para darse cuenta de lo inauditamente otro que es el que nuestro propio existir consista literalmente en aquel ser amado por el Creador. Un autor caído entre tanto en el olvido, en un libro notable, igualmente olvidado, ha declarado de un modo solemne, ya pasado de moda, lo que puede en concreto significar esto para la **autocomprensión** del hombre: "Y si **Dios** me ama. Pues que **soy** ese amor, entonces, de verdad, soy insustituible en el mundo.". De ninguna otra manera, me parece, podríamos tan definitivamente cobrar suelo bajo **los pies**, incluso en la propia conciencia, como a través de semejante convencimiento, que, a decir verdad, no puede lograrse sobre el fundamento de una mera decisión. Sólo en esta certidumbre de ser amado de un modo absolutamente eficaz podrá luego echar raíces 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. En todo caso, comparado con la estabilidad de este fundamento, el a menudo encarecido "suelo de las duras realidades" nos parece, de verdad, un fundamento vacilante.

#### *g. Incapaces de no ser*

La férrea indestructibilidad de lo una vez salido de ese querer del Creador que pone la existencia tiene empero aún otros aspectos. Así, por ejemplo, dijérase, casi, que ella puede volverse contra las mismas creaturas; y nos viene a la memoria una palabra, de primeras sorprendente, del Sócrates platónico, que afirma que la inmortalidad es "un peligro tremendo"<sup>38</sup> -para aquel que no quiere el bien. En la creación acontece algo absolutamente irrevocable: "Ningún ser creado puede ser dicho pura y simplemente 'percedero'<sup>39</sup>. Una vez llamada a la existencia, la **creatura** no puede ya jamás volver a desaparecer enteramente de la realidad— incluso en el caso en que ella misma lo anhelara en un impulso eventualmente dirigido, por un momento, a su **autoanulación** hasta al retorno a la nada. Que tal impulso no es totalmente desconocido **del** hombre histórico, no requiere mayor gasto de palabras.

Pero la condición del existir **creatural**, que tenemos aquí que meditar, es un asunto muchísimo más complicado. Sólo puede describírsela en frases que parecen contradecirse. Por una parte, creación quiere decir que Dios no guarda el ser para sí, sino que lo comunica realmente a la creatura de manera tal que ésta lo posee, desde ese momento, como su verdadera propiedad. Esto hace posible que hablemos con sentido del mundo de las cosas **finitas** sin tener que hablar también necesariamente de Dios. Cuando **Werner Heisenberg** dice que para el pensar medieval no tenía "sentido preguntar por el mundo material independientemente de Dios", no podemos menos de hacer la observación crítica de que **S. Tomás** (por ejemplo) afirma exactamente lo contrario: "la creatura puede ser considerada sin relación a Dios". Pero, a la vez, sigue siendo plenamente valedero que los seres creados son enteramente **incapaces** de mantenerse en el ser por su propia virtud e, incluso, que, hablando en absoluto, bien "podrían ellos ser "reducidos a la nada". A pesar de lo cual, la creatura, particularmente la creatura espiritual, ha de ser dicha, **en** un muy preciso sentido, indestructible, "incapaz de no ser"<sup>48</sup> o

<sup>38</sup> Fedón 107 c 4.

<sup>39</sup> S. TOMAS DE AQUINO, Comentario a las Sentencias 1, d. 8, 3, 2.





tan solo de vulnerar esencialmente su "naturaleza", la consistencia **ontológica** que le fue entregada en la creación.

Y **hasta** el mismo **nihilismo**, que **pretende** que **nosotros podemos** y debemos dar el paso hacia la nada, no es sino una dolorida y desesperada forma del mismo idealismo de semejanza divina, como cuya contrapartida él se concibe. "En los seres creados no hay una potencia al no ser; en Dios, en cambio, existe la potencia de darles el ser o de cortarles la corriente del ser"<sup>40</sup> Sólo el Creador podría reducir los seres creados nuevamente a la nada: **Sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere.**<sup>41</sup> Si bien es cierto que a S. Tomás parece habersele pasado por la mente el pensamiento, por lo demás bíblico, de que bien podría semejante "aniquilación" constituir un acto de justicia divina frente a la infinita profanación de la creación por parte del hombre, sin embargo, en definitiva se atiene él al dato, igualmente bíblico, de que Dios, en su sabiduría, "creó todas las cosas para que sean" (Sabiduría 1, 14) y no para que caigan nuevamente en la nada."

---

<sup>40</sup> Sum. contra Gentes 2, 30; también Sum. theol. I, 75, 6 ad 2.

<sup>41</sup> Sum. theol. III, 13, 2.