

LIBER NATURAE ET LIBER SCRIPTURAE *
· Doctrina patrístico-medieval,
su interpretación moderna
y su perspectiva actual

por J. SEIBOLD S.J. (San Miguel)

La apertura de un nuevo curso académico es, quizá, una buena ocasión para cumplimentar aquel deseo expresado por San Ignacio en las Constituciones de la Compañía de Jesús cuando recomendaba: “y tengan los Maestros particular intención, así cuando se offresciere ocasión en las lecciones como fuera dellas, de moverles (a los estudiantes) al amor y servicio de Dios nuestro Señor y de las virtudes con que le han de agrandar y que enderecen todos sus estudios a este fin”¹. El tema que hoy presentamos es rico —según mi parecer— en consideraciones espirituales y también especulativas, las cuales nos pueden ayudar para fin que se persigue en los estudios, que se llevan a cabo en los Colegios y Universidades de la Compañía, a saber, “la gloria divina y el bien de las almas”². Dispondremos nuestra disertación en tres partes. En la primera expondremos los principales aspectos que hacen a la formulación patrístico-medieval de la doctrina acerca de los dos libros, el de la naturaleza y el de la Escritura. En la segunda parte presentaremos algunas interpretaciones modernas de esta doctrina, a fin de comprender el “giro” que la Modernidad imprime a esta problemática. Finalmente, en la última parte, señalaremos algunos signos detectables en la Ciencia, en la Filosofía y en la Teología de nuestro tiempo que nos permiten constatar la pervivencia y vitalidad ciertamente renovada de esta multisecular doctrina³.

* El presente artículo reproduce la “disertación”, que el autor presentara ante el Claustro de profesores y alumnos de las Facultades de Teología y Filosofía de la Universidad del Salvador, en el Colegio Máximo de San Miguel, con motivo de la inauguración del año académico 1984. A esta “disertación” aquí sólo se le han agregado las notas a pie de página.

¹ S. Ignacio de Loyola, Const. IV, c. 16 (486), *Obras Completas*, B. A. C., Madrid, 1977.

² *Ibid.*, IV, c. 6, n.º 1 (360).

³ Este artículo, por ser justamente fruto de una “disertación” tiene límites precisos y no pretende abarcar la totalidad —en profundidad y extensión— de la problemática de los dos libros en su implicación mutua. Creemos que este trabajo exhaustivo todavía no ha sido hecho. Con todo, algunos intentos —sin ser completos— ya se han realizado. Recomendamos

I. — LA DOCTRINA PATRISTICO-MEDIEVAL

San Agustín, hacia el siglo IV de nuestra era, es quizás el que primero formula claramente —en el entrecruce de culturas y en medio de una ardua polémica que trataba de conciliar ciencia humana y fe divina— la problemática de los dos libros, el libro del mundo y el libro de la escritura. Problemática muy ligada a la de fe y razón, y de cuya respuesta se alimentará toda la tradición posterior, que asimilará poco a poco su magistral formulación del “intellige ut credas, crede ut intelligas”⁴. Agustín es un hombre formado culturalmente en el helenismo neo-platónico y convertido al cristianismo. No quiere sacrificar ni el pensar, herencia preciosa del helenismo, ni la fe, sabiduría nueva del cristianismo. Agustín querrá ser fiel a estos dos legados, pues ambos manifiestan las grandezas de Dios, cada uno a su manera. El hombre para Agustín tiene como dos códigos o libros donde lee esas grandezas. Uno es la sagrada escritura, otro es el mundo:

“Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias;
liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas.

In istis codicibus non ea legunt, nisi litteras noverunt”⁵.

Se debe estar preparado y capacitado para leer con fruto en estos códigos, en el libro de la “página divina” y en el libro del “orbis terrarum”, porque ninguno de estos libros es evidente por sí mismo. Para Agustín cada libro pide, exige, una peculiar preparación y acercamiento. Además no se le puede pedir a un libro lo que no puede dar. No se le puede pedir al libro de la escri-

en este sentido a dos autores. Uno ya “clásico” y pionero del tema: E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948 (hay traducción castellana: *Literatura europea y edad media latina*, Seix Barral, México, 1955). El otro, contemporáneo, retoma el problema de la legibilidad del mundo: H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkam, Frankfurt am Main, 1981.

⁴ S. Agustín, *Sermo* 43,1,1; 118,1; 43,7,9; *Tract. in Joann.* 29,6; etc. El “crede ut intelligas” se encontraba ya en algunos Padres antes de Agustín y se remontaba a la interpretación de la versión griega de Is. 7,9, cuyo texto original dice: “si no creeréis, no permaneceréis”. Lo novedoso, empero, de la doctrina está en el “intellige ut credas”. En este caso la inteligencia no es sólo la antesala de la fe, sino que además se mueve en el mismo ámbito de la fe a fin de ayudar a desentrañar el sentido de los misterios divinos y de las realidades humanas. Este programa agustiniano puede verse expuesto en la “*Epístola a Consentio*” y magistralmente realizado en su tratado de “*De Trinitate*”.

⁵ S. Agustín, *Enarr. in Ps.* 45,7: “Tienes el libro divino, donde puedes leer estas cosas; tienes el libro del orbe terráqueo, donde las ves. En estos códigos sólo las leen quienes conocen las letras” (*Obras de San Agustín*, tomo XX, B. A. C., Madrid, 1965, p. 110).

tura que decida cuestiones que pertenecen al libro de la naturaleza, doctrina luminosa que en los albores de la edad moderna será retomada por Galileo. En su comentario del “Génesis a la letra” dirá:

“Acontece, pues, muchas veces que un infiel conoce por la razón y la experiencia algunas cosas de la tierra, del cielo, de los demás elementos de este mundo, del movimiento y del giro, y también de la magnitud y distancia de los astros, de los eclipses del sol y de la luna, de los círculos de los años y de los tiempos, de la naturaleza de los animales, de los frutos, de las piedras y de todas las restantes cosas de idéntico género; en estas circunstancias es demasiado vergonzoso y perjudicial, y por todos los medios digno de ser evitado, que un cristiano hable de estas cosas como fundamentado en las divinas Escrituras, pues al oírle el infiel delirar así,—que, como se dice vulgarmente, yerre de medio a medio— apenas podrá contener la risa”⁶.

Además de abordar este problema de distinción de niveles epistemológicos, que deben ser respetados en el conocimiento del libro de la naturaleza y el libro de la Escritura, Agustín puso las bases para una lectura simbólica del mundo, por la cual puede pasarse de la criatura al Creador. Para Agustín sólo el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios. Esta es su dignidad. Sin embargo las restantes criaturas, también creadas por Dios, conservan en su ser un vestigio suyo. Este parentesco ontológico entre Dios y sus criaturas, incluido el hombre, funda la posibilidad de acceder a Dios a través de ellas. En su tratado “*De Trinitate*” dirá:

“Es, pues, necesario conocer al Hacedor por las criaturas y descubrir en éstas, en una cierta y digna proporción, el vestigio de la Trinidad. Es en esta Trinidad suma donde radica el origen supremo de todas las cosas, la belleza perfecta, el goce completo”⁷.

San Agustín inicia así una riquísima tradición que alcanzará su culminación en la edad Media con San Buenaventura. Del mismo modo Agustín en su “*De Doctrina Christiana*”, primer tratado sistemático de introducción a la Sagrada Escritura, pondrá con su distinción de “res” (cosa) y “signum” (signo) los fundamentos hermenéuticos para el tratamiento de los diversos

⁶ S. Agustín, *De Gen. ad Litt.*, I, cap. XIX, n. 39. (*Obras...*, tomo XV, B. A. C., Madrid, 1957, p. 615).

⁷ S. Agustín, *De Trinitate*, VI, cap. X, n. 12 (*Obras...*, tomo V, B. A. C. Madrid, 1956, p. 455).

sentidos (literales y simbólicos) que deben considerarse en el “*liber scripturae*”, e influirá también en la teología sacramentaria donde los sacramentos son signos de Dios y donde hasta el mismo universo, el “*liber naturae*”, al ser signo, es casi como un sacramento, que transparenta a su Creador:

“El signo es toda cosa (*res*), que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta. Así, cuando vemos una huella pensamos que pasó un animal que la imprimió; al ver el humo conocemos que debajo hay fuego; al oír la voz de un animal nos damos cuenta de la afección de su ánimo; cuando suena la corneta saben los soldados si deben avanzar o retirarse o hacer otro movimiento que exige la batalla”⁸.

Esta doctrina de los signos influirá enormemente al medioevo cristiano y llevará a la consideración simbólica del universo como transparencia de Dios. Pero esta influencia agustiniana será compartida con la que ejercerá el pseudo-Dionisio, que hacia el siglo VI, en una serie de obras, planteará el problema fundamental del conocimiento de Dios y de la divinización del hombre. El hombre para el pseudo-Dionisio se debe elevar desde los símbolos hasta la mística de la transformación y unión. Tanto la teología agustiniana como la dionisiana son cristianas y llevan consigo su impronta neoplatónica, pero con una distinta acentuación de sus respectivos simbolismos. El simbolismo agustiniano, más psicológico, descubre en el mundo la presencia de “huellas”, pero éstas son más la señal de una ausencia, que la palpación de una presencia. El simbolismo dionisiano, más ontológico, descubre al mundo como participación y manifestación de Dios. El Mundo es la envoltura diáfana de un contenido sagrado presente⁹. San Buenaventura, —luego lo veremos—, en pleno siglo XIII, hará la síntesis de estas dos tendencias.

Pero vayamos ya a la misma edad media. Alano de Lille, en el siglo XII, poeta, cosmólogo y teólogo, llamado “*Doctor Universalis*”, retoma poéticamente la imagen del mundo como libro:

“*Omnis mundi creatura
quasi liber, et pictura
nobis est, et speculum*”¹⁰

⁸ S. Agustín, *De Doctrina Christiana*, II, cap. I, n. 1 (*Obras...*, tomo XV, B. A. C., Madrid, 1957, p. 113).

⁹ Sobre las semejanzas y diferencias del simbolismo dionisiano y agustiniano, véase M.-D. Chenu O. P., *La Théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris, 1957, pp. 172-177 y 131.

¹⁰ Alano de Lille, *Rhythmus*, P. L., 210, p. 579: “Toda criatura del mundo es para nosotros como libro y pintura y espejo”.

Este libro del mundo es un libro simbólico ya que remite como “*speculum*” a otro de él mismo. Así en primer lugar en este libro el hombre se puede conocer a sí mismo:

“*Ergo clausum sub hac lege
Statum tuum, homo lege,
Tuum esse respice*”¹¹.

Pero, sobre todo, las criaturas son espejos y signos que nos hacen conocer a Dios. Alano retoma con ello la doctrina agustiniana de los “signos”. En otra de sus obras nos dirá:

“Cualquier criatura puede llamarse signo de Dios, porque por su esencia, por su ordenación y su hermosura, predica a Dios”¹².

Del mismo modo la Sagrada Escritura en sus diversos sentidos será también un “espejo” donde el hombre podrá contemplarse y podrá contemplar a Dios¹³.

Hugo de San Victor, uno de los más grandes teólogos del siglo XII, retoma esta doctrina del mundo como libro escrito por el dedo de Dios:

“Pues este universo mundo, sensible, es como un cierto libro (*quasi quidam liber*) escrito por el dedo de Dios (*scriptus digito Dei*), esto es, creado por virtud divina, y cada una de las criaturas son como figuras no inventadas por humano placer, sino instituidas por la libertad divina, para manifestar la sabiduría de las cosas invisibles de Dios”¹⁴.

Ahora bien, al igual que en Agustín, no cualquier hombre

¹¹ *Ibid.*: “Por tanto, encerrado bajo esta ley, lee, oh hombre, tu condición, contempla tu ser”.

¹² Alano de Lille, *Liber Sententiarum*, P. L., 210, p. 247: “*Quaelibet vero creatura dicitur signum Dei, quia sua essentia, sua ordinatione, sua pulchritudine praedicat Deum*”.

¹³ Alano de Lille, *Summa de Arte Praedicatoria*, P. L., 210, p. 118. Allí habla del “*Speculum Scripturae*” y del “*speculum naturae*” y del “*speculum creaturae*” como espejos donde el hombre puede conocerse. Pero, además, la Sagrada Escritura contiene por lo menos tres sentidos, a saber, el histórico, el tropológico o moral y el alegórico, por los cuales el hombre se adentra en el misterio de Dios (cfr. *Sermones Octo*, P. L., 210, Serm. V, p. 209). Para Alano el sentido histórico es como el “fundamento” de un edificio, cuyos “muros” los constituye el sentido tropológico y cuyo “tejado” lo da el sentido alegórico (para otras figuras y metáforas con las que se representan a la Sagrada Escritura y a sus sentidos, cfr. *Liber Sententiarum*, *Ibid.*, p. 240 y *De ses alis Cherubim*, *Ibid.*, p. 271). En toda esta doctrina de los sentidos medievales de la Sagrada Escritura la referencia obligada es la monumental obra de H. de Lubac S. J., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, Paris, 1959-1964 cuatro volúmenes.

¹⁴ Hugo de San Victor, *Didasc.*, Lib. VII, cap. 3 (P. L. 176, p. 814).

puede beber esa sabiduría a partir de las criaturas, a no ser el que está preparado, el que es espiritual¹⁵. El hombre carnal, por el contrario, sólo verá la exterioridad de las cosas y será del todo incapaz para ascender por ellas a Aquél, que es la razón de ellas. Por su parte el hombre espiritual podrá elevarse, a través de la “meditatio”, la “speculatio” y la “contemplatio”, a grados cada vez más perfectos de la vida del espíritu¹⁶. Para Hugo de San Victor el pecado le oscureció al hombre su vista para poder acceder a Dios a través de su libro natural, el mundo. Dios en su infinita bondad reparó esa ceguera del hombre iluminando sus ojos por un nuevo libro, el de la humanidad y divinidad de Cristo, Sabiduría encarnada, y por el cual el hombre puede, finalmente, ascender a Dios:

“La Sabiduría (el Hijo de Dios) era un libro escrito por dentro (intus), la obra de la Sabiduría (el mundo) era un libro escrito por fuera (foris). Pero la Sabiduría quiso después todavía ser escrita de otro modo por fuera, para que Ella apareciera más manifiestamente y para que sea conocida más perfectamente, para que el ojo del hombre sea iluminado a esta segunda escritura, ya que él se había oscurecido a la primera. Ella (la Sabiduría) hizo, por tanto, una segunda obra después de la primera, y esta segunda obra fue más evidente, porque no sólo la mostró, sino que también la iluminó. Ella (la Sabiduría) asumió la carne no perdiendo la divinidad, y fue puesta como un libro escrito por dentro y por fuera; por fuera en la humanidad, por dentro en la divinidad, para que por fuera sea leída por la imitación, por dentro por la contemplación; por fuera para la curación, por dentro para la felicidad; por fuera para el mérito, por dentro para el gozo. Por dentro: *In principio erat Verbum* (Jn. 1); por fuera: *Verbum caro*

¹⁵ Hugo de San Victor, *Ibid.*: “Así como si un iletrado al ver un libro abierto, contempla sólo las figuras y no conoce las letras, del mismo modo el hombre animal y necio, que no percibe aquellas cosas que son de Dios (I Cor. II), verá por fuera sólo la figura en estas criaturas visibles, pero no entenderá por dentro su razón. Quien empero es espiritual...”

¹⁶ Sobre estas tres operaciones espirituales, cfr. Hugo de San Victor, *In Salomonis Eccl., Homilia prima* (P.L. 175, pp. 116 y ss.). Tanto la “meditatio” como la “contemplatio” tienen diversos grados. En ambas intervienen las “criaturas”. La “meditatio” puede hacerse sobre las “criaturas”, la “Escritura” y las “costumbres” (cfr. H. de San Victor, *De Meditatione*, en *Six opusculs spirituels*, Sources Chrétiennes, N° 155, pp. 44 y ss.). La “contemplatio” a su vez presenta dos grados según que se dirija preminentemente a las criaturas o al creador (cfr. *In Salomonis Eccl.*, *Ibid.*, p. 117). La primera se la llamará más bien “speculatio” y la segunda “contemplatio” propiamente dicha.

factus est, et habitavit in nobis (*Ibid.*). Por tanto el libro fue escrito una vez por dentro y dos veces por fuera. Una primera vez por la creación del mundo visible, una segunda vez por la encarnación. La primera vez para la alegría, la segunda para la curación; la primera vez para la naturaleza, la segunda contra la culpa; la primera vez para que la naturaleza sea favorecida, la segunda para que el vicio sea sanado y para que el naturaleza se beatifique”¹⁷.

Otro de los grandes victorinos fue el escocés Ricardo de San Victor, que prosiguió con brillo la obra de Hugo en la famosa abadía de San Victor de Paris a mediados del siglo XII. Una de las premisas de Ricardo como buen agustiniano fue la de que el hombre debe conocerse a sí mismo antes de presumir conocer las cosas más recónditas de Dios. El alma humana es el principal “espejo” para ver a Dios y el hombre la debe limpiar y purificar para poder llegar a su objeto:

“Primero aprenda el hombre a conocer sus cosas invisibles, antes que presuma poder conocer las cosas divinas invisibles. Primero es que conozcas las cosas invisibles de tu espíritu, antes que puedas ser idóneo para conocer las cosas invisibles de Dios. De esta manera si no puedes conocerte, ¿con qué frente presumes aprehender aquellas cosas que están sobre ti?”¹⁸.

¹⁷ Hugo de San Victor, *De Sacramentis*, lib. I, parte VI, cap. 5 (P.L. 176, p. 266). En este texto Hugo establece inequívocamente la radical insuficiencia que posee el “liber naturae” para conducir por sí mismo a la salvación, dada la actual condición humana —la condición post-adámica— esencialmente pecadora. De ahí que sea imprescindible el complemento del “liber scripturae” que de sentido y reorienta al “liber naturae” en el orden de la salvación. Este “complemento” para nada interviene en el orden natural, para el cual el “liber naturae” sigue preservando su propia autonomía. Ese “liber scripturae” debe ser leído en su triple inteligencia: “esto es según la historia, según la alegoría, y según la tropología. La historia es la narración de las gestas, que está contenida en la primera significación del texto; la alegoría es cuando se alude, por medio de algo producido, a algún otro hecho, ya en el pasado, ya en el presente, ya en el futuro; la tropología es cuando se alude, por medio de algo producido, a algo que debe ser hecho”. (*Idem*, *De Sacramentis*, Prólogo, cap. IV. P.L. 176, pp. 184-185). Este triple sentido de la Sagrada Escritura se lo encuentra con algunas variantes y matices en otras obras de Hugo (cfr. *Six opusculs spirituels*, Sources Chrétiennes, N° 155, p. 11).

¹⁸ Ricardo de San Victor, *Benjamin minor*, cap. 71 (P.L. 196, p. 51). Un poco más adelante en el cap. 75 (p. 54) dirá: “Animus, qui ad scientiae altitudinem nititur ascendere, primum et principale sit ei studium seipsum cognoscere... Disce homo cogitare, disce cogitare teipsum, et ascendisti ad cor altum. Quantum quotidie in tui cognitionem proficis, tantum ad altiora super tendis. Qui ad perfectam sui cognitionem pervenit, jam montis verticem apprehendit”. Y en el capítulo 83 repetirá patéticamente (cfr.

Para Ricardo la "Sagrada Escritura" es el "libro" que contiene la "ciencia universal", no la de todas las cosas, sino sólo las de aquellas que se ordenan directamente a la salvación del hombre¹⁹. Esta "ciencia universal" no es la "ciencia secular" de la que se diferencia netamente²⁰. Ricardo distingue en el "libro" de la Sagrada Escritura dos sentidos: el sentido "histórico", que corresponde a la "res" (cosa) agustiniana, al hecho literal de que se trata, y el sentido "místico", que corresponde al "signum" (signo) agustiniano, y que remite significativamente a otra realidad más profunda. Este sentido "místico" a su vez se hace "sentido tropológico" cuando la Sagrada Escritura me remite a una enseñanza moral, se hace sentido "alegórico" cuando me remite a una enseñanza de los misterios de la fe y finalmente se hace sentido "anagógico" cuando esa escritura me hace vivir ya anticipadamente las realidades escatológicas:

"La diferencia que hay entre la madera y el oro, es la que hay entre el sentido histórico y el místico. En la escritura sagrada el primer lugar lo tiene la historia. Pero la inteligencia mística es por cierto tripartita. La inteligencia tropológica tiene un primer lugar, la alegórica el medio y la anagógica el lugar supremo... ¿Qué cosa es, pues, la tropología a no ser la ciencia moral, y qué cosa es la alegoría a no ser la mística doctrina de los misterios?... ¿Qué cosa, pues, decimos ser la anagogía a no ser la mística inteligencia de las cosas supercelestes y que conduce hacia arriba?"²¹.

p. 59): "Ascendat ergo homo ad cor altum, ascendat in montem istum, si vult illa capere, si vult illa cognoscere, quae sunt supra sensum humanum. Ascendat per semetipsum supra semetipsum. Per cognitionem sui, ad cognitionem Dei".

¹⁹ Al comentar el Apocalipsis según San Juan dirá: "Et vidi in dextera sedentis super thronum librum. Liber qui in dextera Dei tenetur, est sacra Scriptura, in qua universalis scientia, quae ad salutem proficit continetur". (R. de San Victor, *In Apocal. Joann.*, lib. II, cap. 3 (P.L. 196, p. 755)).

²⁰ Al describir algunas alegorías respecto del tabernáculo de la alianza, entre las que se encuentra la mesa de las ofrendas, Ricardo dirá: "in mensa cibus ponitur ut ad refectioem sumatur. Refectio alia corporalis, alia spiritualis. Illa est corporum, ista spirituum; illam procurat saecularis scientia, istam Scriptura divina" (*Benjamin major*, lib. V (P.L. 196, p. 199)). Y un poco más adelante Ricardo reafirmará que la Sagrada Escritura en sus dos Testamentos sólo se aplica al cuidado de la salvación y no al cuidado del cuerpo: "Pro certo utrumque Testamentum soli intendit procurationi animarum. Procuratio corporum tacuit, et saeculari scientiae reliquit". (Ibid).

²¹ Ricardo de San Victor, *Benjamin major*, lib. V (P.L. 196, pp. 199-200). La inclusión del sentido "anagógico" revela una clara influencia dioni-

El "liber scripturae" tendrá, pues, para Ricardo y para toda la tradición medieval una profunda y compleja densidad significativa dada fundamentalmente por estos cuatro sentidos. No menor densidad significativa va a tener el "liber naturae"²². Pero esto será puesto de manifiesto por la obra de San Buenaventura.

San Buenaventura, contemporáneo de Santo Tomás, es sin lugar a dudas uno de los grandes teólogos y hombres espirituales del siglo XIII. Siguiendo a San Agustín y a su propia tradición patrístico-medieval elaborará una doctrina sobre el "liber naturae" en la que distinguirá cuatro niveles o grados de transparencia de Dios. Las criaturas de este "liber naturae" podrán ser "sombra", "vestigio", "imagen" y "semejanza" según sea su correspondencia ontológica a Dios. La criatura es llamada "sombra" cuando ella representa a Dios de una manera "lejana" y "confusa". Ella nos señala a Dios como causa universal del ser pero no nos hace distinguir su misterio trinitario. La criatura es "vestigio" cuando ella nos representa a Dios de una manera "lejana" y "distinta", en cuanto Dios es causa eficiente, formal y final de toda criatura. La criatura en cuanto "Vestigio" nos señala a Dios en sus atributos apropiados como son la potencia, la sabiduría y la bondad, que nos hacen ya vislumbrar el misterio trinitario. La criatura, es llamada "imagen" cuando nos representa a Dios de una manera "próxima" y "distinta". Es el caso del ángel y del hombre. Esta consideración de la criatura como "imagen" nos eleva al conocimiento de los atributos propios de las divinas personas como son la paternidad, la filiación y la inspiración. Finalmente la criatura es llamada "semejanza" cuando está asimilada a Dios de una manera muy íntima, y que propiamente podríamos llamar "mística". La criatura se presenta, entonces, revestida de los dones infusos de la gracia y se asemeja a Dios como hija, esposa y amiga. He aquí uno de sus textos en el Breviloquio:

"De todo lo que queda dicho se puede colegir que la creación es como un cierto libro en el que resplandece, se representa y se lee la Trinidad creadora según un triple grado de

siana. Al comentar un texto del pseudo-Dionisio, Ricardo definirá "anagoge" como "ascensio sive elevatio mentis ad superna contemplanda" (cfr. In Apocal. Joann., lib I, cap. 1 (P.L. 196, p. 687)). La anagogía todavía no es visión, sino que es como su anticipación en el estado presente del hombre. Ricardo en la continuación del primer texto citado arriba dirá: "es la pre-videncia de los premios que se deben esperar".

²² Para Ricardo hay tres ámbitos donde Dios puede conocerse, a saber, el mundo, el hombre y el ángel: "In triplice creatura sua investigari et cognosci potest Deus: in mundo et ad ejus ornatum creatis, in homine et in angelo". (In Cantica Canticorum, cap. V (P.L. 196, p. 419)).

expresión, a saber, a modo de vestigio, de imagen y de semejanza; de manera que la razón de vestigio se halla en todas las criaturas, la razón de imagen sólo en las intelectuales (los ángeles) o en los espíritus racionales (los hombres) y la razón de semejanza sólo en las deiformes; por ellas el entendimiento humano está destinado a subir poco a poco, como por las gradas de una escala, hasta el sumo Principio, que es Dios”²³.

Ahora bien, esta múltiple lectura no puede hacerse por los solos medios naturales ya que la naturaleza adámica —y en esto Buenaventura sigue a Hugo de San Víctor— está entenebrecida por el pecado. El hombre necesita del “*liber scripturae*”, de la economía salvífica de Cristo, para poder leer con provecho el “*liber mundi*”²⁴. Esto significa que el hombre debe saber leer ese libro con los ojos de la fe y de la unción religiosa que le proporcionó Cristo. En la introducción a su “*Itinerario del alma a Dios*” dirá:

“Por eso primeramente invito al lector al gemido de la oración por medio de Cristo crucificado, cuya sangre nos lava de los pecados, no sea que el lector piense que (para hacer este itinerario) le basta la lección sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin la exultación, la industria sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia, el espejo sin la sabiduría divinamente inspirada”²⁵.

Y un poco más adelante y después de mostrar la posibilidad de este ascenso a Dios a partir de las criaturas, Buenaventura termina su consideración con estas palabras inspiradas:

²³ San Buenaventura, *Breviloquium*, p. II, cap. 12 (*Obras de San Buenaventura*, Tomo I, B. A. C., Madrid, 1945, p. 283).

²⁴ Cfr. San Buenaventura, *In Hexaëm.*, Col. XIII, *Obras...* Tomo III, B. A. C., Madrid, 1947, p. 415: “Es cierto que el hombre, antes de su caída, tenía conocimiento de las cosas creadas y por la representación de éstas era llevado a Dios para alabarle, venerarle y amarle; y para esto son las criaturas y de este modo son reducidas a Dios. Pero al caer el hombre, como hubiese perdido éste el conocimiento, no había quien lo redujera a Dios. Por lo que este libro, o sea el mundo, estaba como oscurecido y borrado; fue necesario, empero, otro libro, por el cual éste fuese iluminado, para recibir las metáforas de las cosas. Y este libro es el de la Escritura (*liber Scripturae*), que pone semejanzas, propiedades y metáforas de las cosas escritas en el libro del mundo. El libro, pues, de la Escritura es reparador de todo el mundo para conocer, alabar y amar a Dios”. En este mismo sentido Buenaventura hablará, como Hugo, de la Sabiduría encarnada, de Cristo, como “*libro escrito por fuera y por dentro para la reparación del mundo*” (cfr. *Breviloquium*, p. II, cap. XI, n. 2, *Ibid.*, p. 281).

²⁵ San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum* (*Obras...*, Tomo I, B. A. C., Madrid, 1945, p. 559).

“Luego, el que con tantos resplandores de las cosas no se ilustra, está ciego; el que con tantos clamores no se despierta, está sordo; el que con todos estos efectos no alaba a Dios, ése está mudo; el que con tantos indicios no advierte el primer Principio, ése tal es necio. Abre, pues, los ojos, acerca los oídos espirituales, despliega los labios y aplica tu corazón para que en todas las criaturas veas, escuches, alabes, ames y reverencies, ensalces y honres a tu Dios, no sea que todo el mundo se alce contra ti”²⁶.

La teología buenaventuriana asume la distinción agustiniana entre “*res*” y “*signum*”. Buenaventura no niega la onticidad de las “*cosas*” cuyo estudio deja a los filósofos naturales²⁷. Pero él, como teólogo y hombre espiritual, acentúa el valor del signo. Todo está transido de significación divina. Todo el universo es un universo simbólico. Ahora bien, tal como ya lo adelantamos, San Buenaventura hace la síntesis de una doble tradición simbólica, la agustiniana y la dionisiana, al considerar cada uno de los signos —la “*sombra*”, el “*vestigio*”, la “*imagen*” y la “*semejanza*”— bajo dos modos complementarios de visión²⁸. La primera, agustiniana, ve a Dios a través del espejo de sus signos. La segunda, dionisiana, ve a Dios en el espejo mismo de sus signos. Esta consideración del “*liber creaturae*” en sus diversos niveles de significatividad tiene su correlato en el “*liber scripturae*” con sus diversos sentidos, tal como lo vimos en Ricardo de San Víctor²⁹.

Santo Tomás, contemporáneo de Buenaventura, no desarrollará como él la metáfora del “*liber naturae*” quizás porque no comparte integralmente su mismo transfondo filosófico, más aristotélico que neoplatónico. Pero sea lo que fuere, Santo Tomás es cristiano y por tanto sabe que la naturaleza es criatura de Dios

²⁶ *Ibid.*, p. 575.

²⁷ San Buenaventura no desconoce el rol legítimo del filósofo natural, cuyo fin es estudiar la naturaleza en sí misma considerada y no en cuanto es vestigio de Dios: “Cuando el alma ve, pues, estas cosas, le parece que debería pasar de la sombra a la luz, del camino al término, del vestigio a la verdad, del libro a la verdadera ciencia, que hay en Dios. El leer este libro es propio de los altísimos contemplativos, no de los filósofos naturales, porque estos sólo saben la naturaleza de las cosas, no en cuanto son vestigio”. (*In Hexaëm.*, Col. XII (*Obras...*, Tomo III, B. A. C., Madrid, 1947, p. 403)).

²⁸ Cfr. arriba nota 9. El “*Itinerarium*” es una muestra palpable de cómo Buenaventura ha sintetizado esta doble tradición de contemplar a Dios “*in speculo*” y “*per speculum*”. Cfr. *Itinerarium*, c. I, n. 5 (*Obras...*, *Ibid.*, p. 567).

²⁹ Son muchos los textos buenaventurianos que expresan el cuádruple sentido de la Sagrada Escritura, así, v. gr., *De reductione artium ad Theologiam*, n. 5 (*Obras...*, Tomo I, B. A. C., Madrid, 1947, p. 651).

y por serlo debe dejar de algún modo transparentar a Dios. En este sentido Santo Tomás y Buenaventura coinciden. La diferencia entre ellos está en la diversidad de acentos puestos al describir la criatura. Santo Tomás acentúa una descripción metafísica. Buenaventura una descripción simbólica. Santo Tomás siguiendo el realismo aristotélico reivindica la densidad propia de la criatura al adjudicarle un principio intrínseco de operación como lo hiciera Aristóteles³⁰. Pero al mismo tiempo desabsolutiza ese poder. La criatura no tiene una autonomía absoluta. Ella es causa verdadera, pero causa segunda, causa instrumental. Dios es su causa primera y principal³¹. Otro de los desarrollos geniales de Santo Tomás donde se muestra la estrecha vinculación metafísica entre el Creador y la criatura es el tema de la analogía, ya que la predicción analógica se funda en la semejanza entre la criatura y Dios³². Aquí Santo Tomás recibe fuertes influencias agustinianas y dionisianas, que modulan su realismo aristotélico³³. Respecto a

³⁰ Ya Aristóteles había definido a los entes naturales como aquellos que poseen en sí mismos el principio de su movimiento y de su reposo (cfr. *Phys.*, II, 1, 192 b 13-14 y 21-22; *Met.*, (V), 4, 1015 a, 13-15 y (IX), 8, 1049 b, 10; *De Caelo*, III, 2, 301 b, 17, etc.). Santo Tomás seguirá fundamentalmente esta doctrina tal como lo atestiguan los comentarios a estas obras aristotélicas y su doctrina del ente en general. Este principio intrínseco puede ser tanto activo como pasivo: "Nihil horum, scilicet gravium et levium, movet seipsum: sed tamen motus eorum est *naturalis*, quia habent principium motus in seipsis: non quidem principium motivum aut activum, sed principium passivum quod est potentia ad talem actum" (Santo Tomás, *In Phys.*, VIII, lectio 8, in fine).

³¹ El ente natural para Santo Tomás está íntimamente ligado a su primera Causa, que es Dios. Pero esta religación no diluye su propia operatividad, sino que más bien la funda y la posibilita. Numerosos son los textos que afirman esta doctrina del Santo Doctor: "Unde patet quod *natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum*" (*In Phys.*, II, lectio 14, in fine); "Natura est quoddam instrumentum Dei moventis" (*S. Th.*, I-II, q. 6, a. 1, ad 3.); "Quidquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis" (*C. Gentes*, II, 21), etc.

³² Cfr. *S. Th.*, I, q. 13, a. 5, in corpore.

³³ A este respecto es interesante señalar que Santo Tomás admite la doctrina agustiniana de las "ideas" y las pone como Agustín, contra Platón, en Dios (cfr. *S. Th.*, I, q. 15, a. 1-3). Estas "ideas" permiten pensar que la creación no fue en Dios un producto del azar sino un hecho inteligente. El pseudo Dionisio le permitirá a su vez a Santo Tomás desarrollar los fundamentos epistemológicos para comprender a Dios a partir de las creaturas sensibles (cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, in corpore et ad 3). En este texto Santo Tomás asume el principio aristotélico de que el conocimiento inteligible parte del conocimiento sensorial, pero además toma partido de la epistemología dionisiana de que para remontarse al conocimiento de la naturaleza de Dios es preciso utilizar una doble vía simbólica, una "negativa", que obra por separación, y otra "positiva", que obra por exceso.

la metáfora del "liber scripturae" Santo Tomás desarrollará la doctrina de los sentidos literales y espirituales en términos muy semejantes a sus predecesores³⁴.

Pero dejemos estas grandes síntesis y a otros autores³⁵ y veamos a ver algunos síntomas ya presentes en la misma Edad media y que nos presagian un cambio de espíritu, que se hará, luego, bien palpable a partir del Renacimiento. Aquí y allá comienzan a aparecer tendencias que intentan implantar una lectura separada y autónoma de los dos libros. El averroísmo latino de un Siger de Brabante estimula dicha separación. La escuela de Oxford con los franciscanos Grosseteste, Rogerio Bacon y, ya en el siglo XIV Guillermo de Ockham, estimulan una investigación del "liber naturae" con valor propio, y no sólo como camino para contemplar a Dios. Poco a poco el pensamiento filosófico se va independizando del pensamiento teológico, la "ratio" de la "fides", y por consecuencia el "liber naturae" del "liber scripturae". Incluso, se comenzará a desconfiar de la "ratio" especulativa. Antes los "preambula fidei" eran afirmados por una sana filosofía, ahora son puestos en tela de juicio, lo cual imposibilita la construcción de una teología con verdadero sustento racional. Y esto creará verdaderas tensiones en el declinar de la edad media. El mallorquín Raimundo Lulio hacia fines del siglo XIII las expresa admirablemente en su "Libro del amigo y del amado", que relata bajo breves y penetrantes diálogos la relación de amor entre el alma y Dios:

"Preguntaron al amigo que cosa era el mundo. Respondió: 'Es libro para los que saben leer, en el cual es conocido mi amado'. Preguntáronle 'si su amado era el mundo'. Res-

³⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 1, a. 10: "Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus" y sus textos paralelos: I Sent., Prol., a. 5; IV, dist. 21, q. 1, a. 2, q. 1 a 1, ad 3; *De Pot.*, q. 4, a. 1; etc., etc.

³⁵ Entre los muchos autores medievales que tratan la doctrina de los dos libros citemos, a modo de ejemplo, este hermoso texto de Aldobrandinus de Cavalcantibus O. P. (+ 1279) extraído de uno de sus sermones: "Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt (Rom. 15). In praecedenti dominica docuit nos apostolus ad surgendum; in ista docet ad quid surgendum, quia ad studendum, et ad legendum scripta quae fecit nobis magister noster caelestis. Dominus enim tamquam bonus magister fuit sollicitus facere nobis optima scripta, ut nos perfecte erudiret: quaecumque, inquit, scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. Consistent autem ista scripta in duplice libro: scilicet in libro creaturae et in libro scripturae". (*S. Thomas Opera*, Aliorum medii aevi auctorum scripta 61, Vol. VII, p. 51, 128 XAW psl n. 5). Otro autor medieval, Hugo de S. Caro, en su comentario al Apocalipsis, distinguirá a lo menos cuatro libros: "primus est liber gloriae, secundus liber gratiae, tertius liber naturae, quartus liber scripturae" (*Ibid.*, pp. 228-229, 134 XIA). Un poco más adelante hablará, incluso, de un quinto libro, a saber, el "liber conscientiae".

pondió: 'Sí, como escritor en el libro'. Le preguntaron: '¿En quién está este libro?'. Respondió: 'En mi amado, pues todo lo contiene mi amado, por esa causa el mundo está en mi amado, y mi amado en el mundo'”³⁶.

Y en otro de los diálogos se lee este sintomático encuentro entre las principales ciencias y el amigo:

“Teología, Filosofía, Medicina y Derecho encontraron al amigo, quien les preguntó si habían visto a su amado. Teología lloraba, Filosofía dudaba, Medicina y Derecho se alegraban. ¿Qué significaban con esto cada una de las cuatro señoras al amigo, que iba en busca de su amado?”³⁷.

Pero el responder a estos interrogantes ya nos lleva a la misma edad moderna, que se inicia con el Renacimiento. Veamos ahora cómo se presenta en esta época la concepción del “*liber naturae*” y del “*liber scripturae*”.

II. — LA INTERPRETACION MODERNA

Podemos decir que en general se produce a partir del Renacimiento un marcado interés por el hombre como hombre y por la naturaleza en cuanto naturaleza, y no en cuanto son signos que nos conducen o nos manifiestan inmediatamente a Dios. Esto no

³⁶ R. Lulio, *Libro del amigo y del amado*, dicho nº 306, Aguilar, Bs. As., 1960, p. 108.

³⁷ *Ibid.*, dicho nº 345, p. 117. Otro de los testigos de esta tensión no bien resuelta es el Cardenal de Cusa, un verdadero precursor del Renacimiento y que en pleno siglo XV plantea el problema de saber donde está la verdadera sabiduría, si en los libros de los sabios de este mundo o en los libros de Dios (cfr. Nicolás de Cusa, *Idiota de Sapientia*, liber I, p. 422, en *Phil. Theol. Schriften* (lateinisch-deutsch), Herder, Wien, 1967, Volumen III). El Cusano recoge en su ya incipiente modernidad toda la tradición anterior por la cual de las criaturas se pasa al Creador: “Est enim mundus sensibilis quasi ‘liber’ Dei digito ‘scriptus’. Et hoc modo incipientes contemplatur; sed perfecti in contemplatione Creatoris tantum persistunt, sicut Virgo beata”. (N. de Cusa, *Sermones* I (1430-1441), Sermo VIII, p. 155, Meiner, Hamburg, 1973). Texto en cual Hugo de San Victor se hace presente y en el que el Cusano es un medieval. Pero además Nicolás de Cusa romperá con la imagen Ptolemaica o fuertemente jerarquizada del universo dionisiano y se abre a otro universo, que va en búsqueda de su infinitud, donde ya no habrá ni arriba, ni abajo, ni centro, donde todo tendrá igual dignidad y donde todo se mueve en movimiento relativo, con lo que prepara los espíritus a concepciones del “*liber naturae*” más revolucionarias como la de un Giordano Bruno, que sostenía la infinitud del universo, o más científicas como las de un Kepler, o filosóficas como la de Descartes (cfr. A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid, 1979, p. 10 y ss.).

significa que esos hombres del siglo XVI o del siglo XVII no fueran cristianos. Incluso debemos afirmar que en muchos casos la tradición medieval del “*liber naturae*” y del “*liber scripturae*” se transmitió tal cual a muchos autores espirituales, que la asimilaron vital y místicamente, como lo hace, por ejemplo, un Fray Luis de Granada, que en la España del siglo XVI escribía:

“¿Qué es todo este mundo visible sino un grande y maravilloso libro que vos, Señor, escribistes y ofrecistes a los ojos de todas las naciones del mundo, así de griegos como de bárbaros, así de sabios como de ignorantes, para que en él estudiasen todos, y conociesen quien vos érades?”³⁸.

Y en “*Guía de Pecadores*”, una de sus obras máximas, dirá acerca de la mirada del justo sobre las criaturas:

“Míralas como a unas muestras de la hermosura de su Criador, como a unos espejos de su gloria, como a unos intérpretes y mensajeros que le traen nuevas dél, como a unos dechados vivos de sus perfecciones y gracias, y como a unos presentes y dones que el Esposo envía a su Esposa para enamorarla y entretenerla hasta el día en que se hayan de tomar las manos y celebrarse aquel casamiento eterno en el cielo. Todo el mundo le es un libro que le parece que habla siempre de Dios, y una carta mensajera que su Amado le envía, y un largo proceso y testimonio de su amor”³⁹.

Y en la misma España del siglo XVI Santo Tomás de Villanueva en uno de sus sermones a la Virgen dirá:

“De cinco diferentes libros tenemos noticias en la Sagrada Escritura, a saber: el libro de la vida, el libro de la naturaleza, el libro de la escritura, el libro del ejemplo y del pensamiento, (y) el libro de la conciencia; quien tuviere estos en su biblioteca y los leyere con frecuencia, será, sin duda bienaventurado”⁴⁰.

Luego, Tomás de Villanueva, en un bellissimo texto, despliega el contenido de cada uno de estos libros en plena concordancia con la tradición anterior, y que aquí lamentablemente no podemos

³⁸ Fray Luis de Granada O. P., *Introducción del Símbolo de la Fe*, parte I, cap. II, p. 36 en *Obras de Fray Luis de Granada*, Tomo V, Madrid, 1908.

³⁹ Fray Luis de Granada O. P., *Guía de Pecadores*, lib. I, parte 2ª, cap. 15, p. 217, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1957.

⁴⁰ Santo Tomás de Villanueva, *Sermones de la Virgen María*, en *Obras de Santo Tomás de Villanueva*, B. A. C., Madrid, 1952, sermón 1 en la Natividad de la bienaventurada Virgen María, p. 172.

presentar. Pero serán los humanistas y naturalistas renacentistas los que marcarán netamente un cambio de orientación. Así para Montaigne, uno de los humanistas más destacados de ese siglo XVI, el mundo ya no será un “espejo” en el sentido medieval que remitía directamente a Dios, sino el “libro” que es preciso leer previamente a fin de llegar, luego, “en oblicuo”, al conocimiento de sí mismo. En sus famosos “Ensayos” al hablar acerca de sus ideas pedagógicas dirá:

“Este gran mundo, que algunos multiplican todavía como especies bajo un género, es el espejo donde nos es necesario mirar para conocernos de un modo oblicuo. En suma, yo quiero que éste sea el libro de mi alumno”⁴¹.

Tommaso Campanella (1568-1639) fue otro de los pensadores renacentistas sensible a la doctrina de los dos libros. Este multifacético y controvertido dominico supo indagar uno y otro libro en orden a construir una política, que pudiera unificar el linaje humano. Su interés estaba en mostrar la coincidencia de los dos libros, el de la naturaleza y el de la Escritura. Eso hará que Campanella defienda a Galileo y sostenga que la escritura está más conforme con el sistema copernicano, defendido por Galileo, que con el sistema aristotélico-ptolemaico. Campanella elabora, además, una metafísica, que sirve de base a su política y que se halla plasmada tanto en el “*liber naturae*” como en el “*liber scripturae*”, ya que todo ente posee tres atributos fundamentales, a saber, el “poder” (potencia), el “saber” (sapiencia) y el “amor” (amor). Estos tres atributos se realizan plenamente en Dios y en menor grado en las creaturas. Esta semejanza permitirá pasar al igual que los medievales de la creatura al Creador. Pero con una acentuación absolutamente diferente a la medieval. La semejanza a Dios significa ahora para la criatura conquista de “poder”, dominio tanto de la naturaleza, como del Estado:

“El Mundo es estatua, imagen, templo vivo de Dios, donde El ha pintado sus gestos y escrito sus conceptos, lo adornó de estatuas vivas, simples en el cielo, y mixtas y débiles en la tierra; pero todas se encaminan a El. Bienaventurado quien lee en este libro y aprende de él lo que son las cosas,

⁴¹ M. de Montaigne, *Essais*, lib. I, cap. XXVI, p. 191, Gallimard, Paris, 1950. Montaigne recibe la doctrina medieval del “*liber naturae*” a través del teólogo catalán Raymundo de Sabunde, que escribiera hacia 1436 una “*Theologia naturalis*”, y que el mismo Montaigne irá a traducir al francés, por sugerencia de su padre. Pero ahora a diferencia de la perspectiva medieval su interés está centrada, a través de su autoanálisis, a desentrañar quién es el hombre. Su interés ya no es teológico, sino únicamente antropológico.

y no de su puro capricho, y aprende el arte y gobierno divino, y por consiguiente, se hace semejante y unánime a Dios, y con El ve que toda cosa es buena...”⁴².

Bacon de Verulamio (1561-1626), contemporáneo de Campanella, fue quizás uno de los primeros en poner de relieve el “poder” que la ciencia moderna obtiene al investigar el “*liber naturae*”. El primer atributo del ente puesto de manifiesto por Campanella fue el “poder”, la “*potentia*”. Ahora en Bacon el “poder” es el máximo atributo de la ciencia nueva, y de su libro, el mundo. Este descubrimiento va a subsanar la escisión hecha patente en el pensamiento aristotélico entre “ciencia” y “artes” (en el sentido de “técnicas”). La ciencia para ese pensamiento se dirigía a lo universal y necesario y las artes como técnicas se ocupaban sólo de lo contingente y singular, como si fueran dos dominios excluyentes. Ahora con la ciencia moderna el conocimiento de las leyes necesarias y universales de la naturaleza permitirá descubrir el “arte” secreto con que la naturaleza hace sus cosas, y ese conocimiento posibilitará, a su vez, que el hombre utilice prácticamente ese “arte” ordenándolo a su servicio. Esto hace que por primera vez el hombre se sienta “señor” y “poseedor” de la naturaleza y cumpla así el mandato divino del Génesis. El hombre no se contenta con “conocer”, sino que su mismo conocimiento lo lleva a la “utilización”. No se contenta con “contemplar”, ahora quiere “poseer”. El hombre será en adelante “ministro” e “intérprete” de la naturaleza. Bacon comienza su “*Nuevo Organon*”, es decir, su nueva lógica de la investigación natural, con estas significativas palabras:

“El hombre ministro e intérprete de la naturaleza, obra y conoce en la medida que ha observado el curso regular de la naturaleza, sea apoyándose en la experiencia o en la razón. No sabe más; no puede más”⁴³.

Saber y poder van juntos. Y ese saber y poder están ahora en manos del “hombre”, que es ahora el único “ministro e intérprete” legítimo de la naturaleza. El hombre, gracias a la ciencia, cumple una labor sagrada, que le competía por derecho

⁴² T. Campanella, *Del Senso delle Cose e della Magia*, Gius. Laterza e Figli, Bari, 1925, libro IV, p. 331. En el “*Epilogo Magno*” (Reale Accademia d'Italia, Roma, 1939) dirá: “Los hombres santos hacen un acto de fe cuando hablan como testigos de Dios, y hacen ciencia como testigos de su libro, que es el mundo, que se lee con experiencia nacida de muchas sensaciones” (Ibid., p. 184). Ya en Campanella este primado de la “experiencia” que brota de “muchas sensaciones” hará que su interés por el libro” del “mundo” se profundice y se diversifique, como lo muestra la multiplicidad de materiales que recoge cualquiera de sus obras.

⁴³ F. Bacon, *Novum Organum*, lib. I, aforismo 1.

divino desde el principio, antes de la caída original, y que ahora por la Ciencia le es restituida, a saber, la de dominar la naturaleza:

“El hombre, en efecto, al caer de su estado de inocencia, se ha dejado destronar de su soberanía sobre las criaturas. El puede en parte recuperar una y otro en esta vida: la inocencia, por la religión y la fe; el poder por las artes y las ciencias”⁴⁴.

Bacon intuye así todo el programa de la ciencia moderna. Pero no acertará con la metodología conveniente para hacer efectivo ese programa. Ese rol le fue reservado a Galileo.

Galileo (1564-1642), contemporáneo de Bacon, se sentirá atraído también como él a descifrar el “*liber naturae*”, pero lo hará munido de una óptica y de un método bien diferente. En el “*Saggiatore*”, el ilustre florentino, creador de la ciencia moderna, dirá:

“La Filosofía está escrita en ese grandísimo libro, que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender, si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto”⁴⁵.

Este texto marca claramente el espíritu con que Galileo encara el estudio de este vasto “libro” del “universo”. Este libro es un enigma, que tiene que ser explicado por sí mismo. Ya no remite como “vestigio” al Creador. Sus únicos “caracteres” decisivos serán los de la “lengua matemática”, sin los cuales ya no “es posible entender ni una sola palabra”. Como en Agustín, el lector debe ir bien pertrechado para poder acometer la lectura de este libro. Pero ya no será ni la fe, ni una simple consideración metafísica la que dará la clave, sino las matemáticas

⁴⁴ Ibid., lib. II, aforismo 52 in fine. En un texto anterior a éste, escrito en 1603, y publicado “post mortem”, Bacon se refiere de un modo semejante a que Dios ha dejado “delante de nosotros dos libros o volúmenes para aprender a defendernos de todo error; en primer lugar las Escrituras que revelan la voluntad de Dios, y luego las criaturas que expresan su poder; pues este último libro nos certificará que nada de lo que el primero enseñó será pensado imposible”. (Cfr., *Valerius Terminus*, I, 1, citado por H. Blumenberg, op. cit., p. 88, n. 78). El libro del mundo o de naturaleza viene ahora a ser certificado de las posibilidades del libro de la Escritura.

⁴⁵ Galileo Galilei, *Il Saggiatore* (en *Le Opere di Galileo Galilei*, Vol. VI), y en la traducción castellana: *El Ensayador*, Aguilar, Bs. As., 1981, p. 63.

entrañadas en la misma naturaleza. Con ello Galileo retoma la antigua tradición pitagórica, que veía en el número y las figuras geométricas la esencia de las cosas, pero la instrumentaliza para que ahora sirva eficazmente a un método, el método científico. Este método científico tendrá por finalidad establecer leyes matemáticas que rigen con absoluta validez a fenómenos físicos, como pueden ser, la caída de un cuerpo en el vacío o a lo largo de un plano inclinado. Este será el gran aporte de Galileo y por el cual se lo llama con razón “padre” de la ciencia moderna. Pero Galileo incursionó en el “*liber scripturae*”. Lo hizo muy a pesar suyo. La polémica copernicana lo llevó a ello ante los ataques que recibía de sus oponentes aristotélicos-ptolemaicos, que imprudentemente llevaron la discusión —de competencia científica— al campo de la interpretación escriturística. Galileo debe, pues, defenderse. En una famosa carta a fines de 1613 dirigida al P. Benedicto Castelli, que lo defendiera en una polémica, Galileo sostiene:

“La sagrada escritura no puede mentir ni errar. La verdad de sus palabras es absoluta e inviolable. Pero quienes la explican e interpretan pueden equivocarse de muchas maneras y cometerían numerosos y funestos errores si quisieran atenerse siempre al sentido literal de las palabras; llegarían, en efecto, a groseras contradicciones, errores, impiedades, puesto que se estaría forzado a sostener que Dios tiene pies, manos, ojos, etc... Tanto la sagrada escritura como la naturaleza proceden de la palabra de Dios: la primera ha sido inspirada por el Espíritu Santo; la otra ejecuta fielmente las leyes establecidas por Dios. Pero, mientras la Biblia, acomodándose a la inteligencia común de los hombres habla, en muchos casos y con razón, de acuerdo a las apariencias y emplea términos que no están destinados a expresar la verdad absoluta; la naturaleza, en cambio, se conforma rigurosa e invariablemente a las leyes, que se le han impuesto. No se puede, pues, apelando a textos de la escritura poner en duda un resultado manifiesto, adquirido por maduras observaciones o por pruebas suficientes...⁴⁶.”

Y en una carta escrita un poco después a la Gran Duquesa Cristina de Lorena retomaba Galileo esta argumentación basándose para ello en San Agustín y su doctrina de que la finalidad de las Sagradas Escrituras no es enseñarnos cómo anda el cielo,

⁴⁶ Galileo Galilei, *Lettera a D. Benedetto Castelli*, en *Opere*, vol. V., p. 282, Firenze, 1932.

sino como se va al Cielo. Momento dramático y conflictivo, no del todo dilucidado de la vida de Galileo, que lo llevará a su condena. Pero más todavía, momento dramático y conflictivo de la vida de la Iglesia en sus relaciones con el incipiente mundo moderno, y del que aún no nos hemos repuesto, como lo acaba de decir el Santo Padre en un discurso reciente⁴⁷. Este difícil camino del hombre moderno en busca de su identidad y de su autonomía tuvo de este modo múltiples alternativas. El camino abierto por estos pensadores y científicos renacentistas y luego fundamentado filosóficamente por el genio de Descartes abre los caminos para la conquista ya sin trabas del yo y del mundo. Con todo no puede decirse que la modernidad del siglo XVII niegue en el estudio del “*liber naturae*” toda vinculación al “*liber scripturae*”, tal como luego lo comenzará a hacer el siglo XVIII, pero no cabe duda de que el resultado principal de este proceso es la afirmación de la densidad propia del “*liber naturae*” y de la autonomía de las ciencias que lo investigan. Ahora bien este resultado, que a nuestro parecer es importantísimo, viene envuelto —si así podemos expresarnos— en una angustia que ha engendrado el Mundo moderno y que el Mundo moderno no ha resuelto. A esta angustia debemos ahora abocarnos porque ella nos introduce en las perspectivas actuales que presenta nuestra problemática del “*liber naturae*” y del “*liber scripturae*”.

III. — PERSPECTIVAS ACTUALES

Nuestro siglo XX nos encuentra con una angustia no resuelta por la Modernidad y que fue llevada a su paroxismo por Nietzsche al transvasar sin ningún límite en el hombre el poder en otro tiempo adjudicado a Dios. De este modo la virtualidad del “*liber scripturae*” se transpasaba integralmente al “*liber naturae*”, o

⁴⁷ Juan Pablo II, *La Iglesia y la Ciencia*, discurso a los participantes del Simposio internacional celebrado con ocasión del 350 aniversario de la publicación de los “*Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo*” de Galileo Galilei, en “*L'Osservatore Romano*”, ed. castellana, año XV, nº 32 (762), 7-8-1983, p. 2. En este discurso el Papa aprovecha la oportunidad para repetir lo que dijera el 10 de noviembre de 1979 ante la Pontificia Academia de Ciencias: “Deseo que teólogos, sabios e historiadores animados de espíritu de colaboración sincera, examinen a fondo el caso de Galileo y, reconociendo lealmente los desaciertos, vengán de la parte que vinieren, hagan desaparecer los recelos que aquel asunto todavía suscita en muchos espíritus contra la concordia provechosa entre ciencia y fe, entre Iglesia y mundo. Doy todo mi apoyo a esta tarea que podrá hacer honor a la verdad de la fe y de la ciencia, y abrir la puerta a futuras colaboraciones”.

parafraseando a Nietzsche, al “*liber supernaturae*”, en el cual está constituido el superhombre nietzscheano. Pero esta angustia detectable en la obra y en la vida de Nietzsche ya se hace patente mucho antes, en la misma gestación y despliegue de la modernidad. Entre los muchos que la vivieron hay dos pensadores, que percibieron con lucidez sus efectos, y se levantaron contra ella en sentido opuesto, aunque sin lograr resolverla. Ellos son Rousseau en el siglo XVIII y Kierkegaard en el siglo XIX. Los dos reaccionan contra las obras del mundo moderno, que según sus pareceres han llegado a inficcionar al hombre y a desnaturalizarlo como hombre. El diagnóstico es parecido, pero sus soluciones distintas. Rousseau pretende volver a la sola naturaleza, fuera del mundo civilizado. Kierkegaard a la sola fe, fuera de todo pensar. La tarea actual a la cual nos invita la reflexión contemporánea sobre el “*liber naturae*” y el “*liber scripturae*” nos impide adherirnos a estas dos soluciones. Ni vuelta a la sola naturaleza como Rousseau y tal como lo quisieran hoy algunos ecologistas e indigenismos culturales, ni encerramiento en la sola fe como Kierkegaard y tal como lo quisieran todavía hoy algunos espiritualismos descarnados. Examinemos más de cerca cómo se presenta —lo que creemos ser nuestra tarea— al analizar algunos signos promisorios que presagian una reversión de esa angustia del Mundo moderno, que todavía sentimos, y tal como se muestran en la Ciencia, en la Filosofía y en la Teología de nuestro tiempo.

1. — La Ciencia, especialmente la Física, experimentó en los albores mismos de nuestro siglo una profunda crisis antes nunca imaginada. A fines del siglo pasado la Física aparecía segura de sus resultados y de sus principios, en su mayor parte derivados de la Física Newtoniana. El “*liber naturae*” estaba sujeto a esos resultados y no podía interpretarse de otro modo que con esos principios. Resumiendo, esos principios afirmaban que la naturaleza es mecánica, que sus procesos son continuos, y regidos por un férreo determinismo que la radiación es irreductible a la materia, que la materia está constituida por átomos indivisibles, que el espacio es tridimensional e infinito y lleno de un tenue elemento denominado éter. Todos estos principios constituían la “*dogmática*” teórica de la Física clásica, y eran como la luz a cuyo brillo podía leerse y comprenderse —al decir de Galileo— el “*liber naturae*”. Pues bien, todos estos principios fueron demolidos por la nueva Física que se inaugura hacia 1900 con Planck. En adelante ya no se hablará más de una naturaleza meramente mecánica como la que soñó Descartes. No podemos

detenernos a mostrar cómo ocurrió este hecho espectacular, pero sí queremos subrayar a modo de signo el efecto que esta situación produjo no sólo en la "intelligentzia" científica, sino también en estatuto del saber científico. En los científicos se produjo un verdadero estado de consternación no del todo todavía aceptado y dilucidado, pero que llevó al científico a una situación epistemológica de mayor precaución ante la indebida generación de sus resultados o de sus hipótesis; a la distinción de niveles, a aceptar ciertos límites que la misma ciencia le impone, etc., etc. Pero además del día a la noche —digamos en pocos años— se produjo un completo cambio en el paradigma de los conceptos físicos, que influyó en la interpretación misma del "liber naturae". Esta situación puso de manifiesto que el "liber naturae" no es meramente un libro de "hechos". El positivismo de los "hechos" como filosofía de las ciencias físicas estaba muerto en principio. Los científicos y los filósofos de la ciencia comenzaron a darse cuenta que no hay "hechos puros" a los cuales les correspondería una "teoría pura", que sería como su reflejo epistémico. La verdad es que entre "teoría" y "hecho" hay una muy grande interpretación. Los llamados "hechos" científicos son situaciones experimentales muy elaboradas por procedimientos teóricos que incluyen selección, construcción e interpretación. Hoy cualquier tratado de Filosofía de la ciencia nos dice que "todo hecho está impregnado de teoría" o que "no hay lenguaje intrínsecamente observacional". Hoy ya no es tan fácil y directo, para no decir imposible, verificar una "teoría" por una serie seleccionada de "hechos", pues no existe una correspondencia biunívoca, punto a punto, entre "hecho" y "teoría". En ciencia no hay "hechos brutos" ya que si por azar pudiéramos hablar de un "hecho bruto", éste para comenzar a ser científico debería ser traducido o reducido a un lenguaje adecuado, el de la ciencia. Pues bien, hacer intervenir un lenguaje es hacer intervenir una interpretación. Llegamos así al resultado paradójico que las ciencias físicas por poseer un lenguaje propio son ciencias que caen también en el dominio de la Hermenéutica. El "liber naturae" si quiere ser estudiado debe necesariamente ser interpretado. Esta nueva situación desconcertante para una mentalidad positivista, que cree sólo en la fuerza de los "hechos" y de sus premisas epistemológicas, ha traído como consecuencia un acercamiento entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, acercamiento de ningún modo previsto por Dilthey a principios de este siglo. Además por el carácter hermenéutico de las ciencias naturales el "liber naturae" se halla en una situación más cercana al "liber scripturae", que la que tenía en la época moderna, donde

la naturaleza era vista en sus diversas variantes como lo opuesto al espíritu, como la extranjerización del espíritu. Ahora y a pesar de sus profundas diferencias tanto el "liber naturae" como el "liber scripturae" gozan del mismo estatuto epistemológico, ya que ambos deben ser cuidadosamente interpretados en orden a respetar sus diferentes estatutos y niveles. Esta común coincidencia hermenéutica permite salvar mejor los aparentes conflictos entre los dos libros y además permite una complementaridad fecunda para ambas consideraciones.

2. — La filosofía, muy especialmente la filosofía especulativa, experimentó también a comienzos de este siglo fuertes sacudidas que comenzaron a apartarla decididamente del crudo positivismo decimonónico. La profunda brecha abierta por Husserl al pretender ir "a las cosas mismas" expresaba una seria preocupación por la búsqueda de un saber fundado, sólido, riguroso, donde el objeto emergiera en todas las posibilidades de su sentido y no en razón de los breves que le imponía la razón positiva. Para Husserl la realidad es esencialmente fenoménica, es decir, manifestativa de sí. El conocimiento en el que aparece la realidad fenoménica es esencialmente intuitivo, en el que se vive la presencia del objeto. Esta presencia original del objeto en la misma intuición es la que constituye, en el lenguaje de Husserl, el "mundo de la vida". Este es el "liber naturae" para Husserl. Aquí podrá leer la misma realidad en toda su frescura e inmediatez significativa. A este "mundo de la vida" volverá Husserl en sus últimos años cuando critique la actitud objetivante y petrificada de las ciencias europeas. Heidegger siguiendo primero los pasos de Husserl se inicia en esta dirección fenomenológica, pero debido a otras influencias se encamina por un camino propio que lo lleva a plantear en pleno siglo XX el problema mismo de la metafísica, el problema del ser. Ahora bien, con el tiempo apareció evidente que la dirección tomada por el pensamiento heideggeriano, después de la "Kehre" hacia el ser, no era la más conveniente, ya que llevaba a un ensimismamiento poético y desvinculaba al hombre del ejercicio mismo de su estructura ontológica como ser histórico y trascendente. La Filosofía retomó pues la problemática de la primera y última Filosofía de Husserl, la Fenomenología, pero con una orientación ontológica. Esto significó una revalorización del ser fenoménico como "esse" ad aliud "ser para otro" con toda la realidad onto-teleológica que tiene esta vinculación. En primer lugar permitió que la experiencia sensible, la última de la casa para el idealismo, fuera de nuevo revalorizada como portadora de un mundo significativo.

El "liber naturae" mirado por la ciencia y compuesto de átomos y moléculas totalmente incoloros, inodoros e insípidos ya no podía ser presentado como prototipo de la verdadera realidad, en contraposición a la aparente realidad que nos muestran los sentidos. Pero ese primer nivel del "liber naturae" permite la presencia de legalidades métrico-rationales producidas por la actividad científica, que no anula sino que especifica enriqueciéndolas aquellas primeras significaciones sensibles. Pero además de estas dimensiones se dan en el "ser para otro" de cualquier fenómeno muchas otras relaciones, a saber, la relación estética, la especulativa, la religiosa, etc.; etc. Ahora bien, entre todas ellas hay una que ha merecido y sigue mereciendo una acentuada atención. Se trata de la relación simbólica. Un análisis de esta relación ayudó a pensar lo que se jugaba en cada una de las relaciones anteriores miradas abstractamente. Se retoma aquí la problemática de la verdad heideggeriana pero en un contexto mucho más amplio. En toda relación simbólica hay algo que se da y algo que se halla escondido. Lo que se da me remite a lo escondido o lo escondido se revela parcialmente, pues nunca es visible en su total desnudez, a través o en su ropaje simbólico. La relación simbólica defiende así la genuina heteronomía del ser otro, que de este modo no puede ser avasallado y conquistado por mi voluntad de poder. Además la relación simbólica al no ser completamente opaca permite que los extremos de esa relación puedan vincularse y entrar en mutuo flujo. La genuina relación entre dos o más seres humanos es así intrínsecamente simbólica. No hay permanencia del uno en el otro, o de muchos en uno o viceversa sin misterio, sin velo, sin pudor, sin recato. Los pueblos no se entienden sin sus símbolos, que los manifiestan y los ocultan a la vez. Del mismo modo la relación del hombre o de los pueblos a Dios es también intrínsecamente simbólica manifestada en innumerables símbolos que forman el acervo más peculiar de sus culturas. ¡Pobres los pueblos que pierden su vitalidad simbólica! Es señal de que han perdido la esencia misma de su religión, que está en el modo en que viven su vinculación al Dios vivo. Esta situación ha enriquecido de nuevo el acervo de la filosofía actual, que busca pensar especulativamente esa relación simbólica en los diversos niveles de la experiencia significativa. Se produce aquí, en este momento del pensar filosófico, otra aproximación entre el "liber naturae" y el "liber scripturae" ya que ambos son en su esencia simbólicos. Esto reabre la indagación medieval del Mundo como espejo y como libro de Dios donde todos puedan leer o testimoniar las perfecciones divinas. Pero esta reapertura de la problemática debe

ser asumida dentro y desde la cultura contemporánea en la que estamos insertos. Si Newton al contemplar las leyes del mundo físico establecidas por su mecánica pudo pasar al autor de esas leyes, rehaciendo así el antiguo camino medieval, pero dentro de la cultura moderna ya altamente sofisticada por las ciencias físicas, ¿por qué —nos preguntamos— nosotros hombres del siglo XX que vivimos en una situación cultural muy diversa que la medieval o que la moderna europea del siglo XVII no podemos hacer el mismo pasaje? Creemos que sí, pero a condición de que vivamos nuestra cultura actual desde dentro y desde ella animados por el espíritu nos animemos a hacer una genuina experiencia de Dios. Sólo así podremos rescatar la legítima actitud de contemplativos como San Buenaventura, de peregrinos como San Ignacio, o de tantos trovadores de Dios que buscaron afanosamente en la vida a aquel que ya poseían. Pero los dos libros nos hablan además de otra relación simbólica, a saber, la que brota de la misión del hombre de construir la tierra en paz y justicia, a pesar de la penuria de los tiempos y la calamidad de las más variadas situaciones. La filosofía no puede tampoco aquí desentenderse de su tiempo, si es que aspira a ser pensamiento vivo. Ella debe pronunciar también su palabra en la humilde contingencia de su decir.

3. — La Teología, especialmente la Teología hermenéutica, es decir, la Teología que investiga el sentido teológico de los tiempos, tampoco se ha visto libre de muchas contradicciones desde que se puso como tal la cuestión hermenéutica. Bien sabemos que la Hermenéutica en cuanto exégesis bíblica existe desde tiempos inmemoriales. A lo largo de la historia —lo hemos visto rápidamente— se fueron elaborando los diversos sentidos que estructuraban el "liber scripturae", pero nunca se planteó el problema del sentido de un texto en cuanto tal. El primero que lo hizo fue Schleiermacher en el siglo pasado. El estableció la Hermenéutica como una ciencia que mira a la comprensión del sentido en general aplicable a una serie muy variada de textos tanto literarios, como artísticos (esculturas, pintura, arquitectura). La finalidad que perseguía Schleiermacher —de espíritu romántico— era llegar a compenetrarse con el autor de esos textos literarios o plásticos gracias a la mediación del sentido que esos textos presentaban. El sentido nos lleva al autor. Años más tarde Dilthey, otro de los pioneros de la Hermenéutica general, a comienzos de este siglo, reivindica la vida misma en su historicidad como el nuevo texto que debe ser indagado en su sentido a fin de lograr su plena "comprensión". La vida histórica en su enorme caudal de acontecimientos es el nuevo "liber naturae" que ahora pide

ser “comprendido” y no meramente “explicado” como lo hacía la ciencia positivista de su tiempo. Y la exégesis bíblica entra como un sector especializado dentro de la actividad general del espíritu, centrada en la “comprensión”. Ahora bien, si miramos la exégesis como una búsqueda del sentido de un texto fijado en el espesor de la historia, podemos determinar que la exégesis bíblica o más ampliamente la exégesis teológica ha tenido como una cuádruple tarea. La primera fue la de interpretar cristológicamente el “*liber scripturae*”, especialmente en lo que se refiere al Antiguo Testamento. Fue la gran obra de los Padres de la Iglesia que no se cansaron de investigar el “misterio de Cristo”, que reluce en el “*liber scripturae*”. La segunda tarea fue la de iluminar con el “*Liber scripturae*” al “*liber naturae*”, sobre todo en cuanto éste por revelación divina estaba como opacado por el pecado del hombre. Esta tarea —le hemos visto— es la tarea que comienza propiamente con Agustín y que culmina en el medioevo. Este “*liber naturae*” ayudado por la fe es también una escala que permite ascender hasta el supremo artífice. La tercera tarea ha sido llevada por la moderna Hermenéutica, sobre todo a partir de Bultman y ha consistido en querer captar la vida misma y la cultura donde fue gestado y fijado el “*liber scripturae*” para que por medio de una hermenéutica desmitologizadora se pudiera comprender mejor su sentido salvífico. Este momento fue quizás el más tumultuoso (¡el primero no lo fue menos!) por las pretensiones muchas veces desmesuradas del cientificismo bíblico, que semejantemente al cientificismo cosista de la física quiso imponer sus logros con la pretensión de ser la única verdad y fuera de toda ortodoxia respecto de la fe viva del pueblo fiel y de la doctrina dogmática de la Iglesia. Finalmente la última tarea de la teología hermenéutica está en retomar a semejanza de los medievales una verdadera teología de las relaciones simbólicas, de las que hablábamos antes, y que emergen cargadas de sentido de todas nuestras realizaciones culturales.

Ahora bien, esta Teología hermenéutica debe estar íntimamente vinculada con los símbolos permanentes de los que se alimenta la vida misma de los pueblos —no sus banderas transitorias— y debe tener muy en cuenta la mediación que le ofrecen la filosofía y las ciencias, siendo muy consciente del alcance y limitación que poseen esos saberes y que de ningún modo pueden agotar, por la naturaleza misma del saber simbólico, objeto mismo al que se aplican. Los tiempos son propicios para que estos tres saberes, el de las Ciencias, el de la Filosofía y el de la Teología puedan mediarse mutuamente, sin confundir sus propios estatutos y sin olvidar sus propios límites. Con ello admitimos que

algo ha sucedido en esta historia. Y lo principal, es que algo hemos aprendido. La densidad del “*liber naturae*” descubierta por la Modernidad exige el esfuerzo de ser asumido en su propia verdad, sin precipitaciones ni huidas. Ese lento y esforzado descifrado que lleva consigo todo el dolor de la tierra será fuente —así lo esperamos— de nuevas significatividades, que discernidas y aplicadas a la luz de la Sabiduría que brota del “*liber scripturae*”, puedan ayudar a mejorar y a transfigurar nuestro mundo, como decía nuestro padre Ignacio, “a mayor gloria divina”.