

LA RELACIÓN ENTRE TEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN EL *LIBER CREATURARUM* DE RAMON SIBIUDA

Alexander Fidora

Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt)

RESUMEN

En el siglo que venimos de cerrar, el problema de la relación entre fe y razón ha encontrado una de sus respuestas más sugerentes con la reconciliación de sobrenaturaleza y naturaleza propuesta por la llamada «Nouvelle Théologie» y llevada a cabo por Karl Rahner y su enfoque «transcendental-antropológico». Sin embargo, esta respuesta no carece de antecedentes en la historia de la Teología y la Filosofía como lo demuestra el interesante caso de Ramon Sibiuda quien, con su *Liber creaturarum* redactado hacia el 1436, propone precisamente una Antropología Filosófica como acceso privilegiado a la Teología y sus misterios de fe. El presente estudio esclarece las líneas generales de la argumentación de Sibiuda subrayando la actualidad de sus conceptos clave, como lo son la experiencia y el deseo natural hacia Dios.

Palabras clave: Ramon Sibiuda (Raimundus Sabundus), Karl Rahner, Antropología Filosófica, natura-supernaturale, theologia naturalis.

ABSTRACT

One of last century's most suggestive solutions to the problem of the relation between faith and reason may be found in the reconciliation of nature and supernature as proposed by the so-called «Nouvelle Théologie» and which has been taken on by Karl Rahner and his «transcendental-anthropologic» approach. Yet, this solution is not absolutely unprecedented in the history of Theology and Philosophy as is shown by the interesting case of Ramon Sibiuda, whose *Liber creaturarum*, which was written some time before 1436, proposes precisely a Philosophical Anthropology as the privileged access to Theology and its mysteries of faith. The present paper depicts the general outlines of Sibiuda's argumentation while it points out the actuality of some of his key concepts, as, for instance, experience and the natural desire towards God.

Key words: Ramon Sibiuda (Raimundus Sabundus), Karl Rahner, Philosophical Anthropology, natura-supernaturale, theologia naturalis.

1. INTRODUCCIÓN

El título completo del escrito generalmente denominado, por abreviación, *Liber creaturarum*,¹ que el teólogo y filósofo de origen catalán Ramon Sibiuda, profesor de la Universidad de Tolosa de Lengüadoc, acabó pocos meses antes de su muerte acaecida el año 1436, es *Scientia libri creaturarum sive libri naturae, et Scientia de homine*.² La composición triple de este título no se debe a una confusión o indecisión del autor en cuanto al contenido de su obra, sino que, al contrario, es la expresión más exacta de su programa. Mientras que la primera parte del título con la alusión a las criaturas, o sea a los entes creados por Dios, nos remite a un contexto teológico genesiaco, la segunda y tercera parte se mueven con sus respectivas menciones a la naturaleza y al ser humano en un contexto filosófico y antropológico. De manera que, ya del título, se concluye la tensión entre Teología, Filosofía y Antropología, característica de toda la obra. Sin embargo, los elementos que componen el título no son nuevos; la doctrina del *Liber creaturarum*, o según la filosofía profana *Liber naturae*, ya se encuentra en San Agustín como complemento del *Liber scripturae*, es decir de la Sagrada Escritura. En las *Enarrationes in Psalmos*, por ejemplo, San Agustín distingue entre el *Liber scripturae*, cuya lectura es exclusiva de los doctores de la ley, y el mundo, cuya lectura es también posible para el «idiota».³ En el *Breviloquium*, Buenaventura califica el mundo de libro en el cual reaparece la Trinidad,⁴ y Hugo de San Víctor en *De tribus diebus* define a las criaturas como letras escritas por Dios cuyo conjunto constituye un gran libro, el *Liber creaturarum*.⁵ Los tres autores intentan llegar al conocimiento de Dios a través de la creación. Pues Dios, según San Pablo en su Epístola a los Romanos, se muestra a través de los entes creados.⁶ Sibiuda se une a estos autores, también él busca primordialmente el conocimiento divino. Lo que acabamos de decir sobre el interés teológico-filosófico de Sibiuda en el *Liber creaturarum sive liber naturae* es válido también para su interés antropológico en una *Scientia de homine* que tampoco representa un proyecto nuevo. Se ha dudado a menudo de si se puede hablar de una Antropología en el sentido estricto en la Filosofía de la Edad Media. Algunos autores han querido ver la Antropología como un descubrimiento de nuestro siglo.⁷

1 Seguimos la edición Raimundus Sabundus: *Theologia naturalis sive liber creaturarum*, ed. Friedrich Stegmüller, Stuttgart – Bad Cannstatt 1966, que reproduce en facsímile el texto editado en Sulzbach el año 1852 añadiendo la edición crítica del «Prologus» y del «Titulus I».

2 Raimundus Sabundus: *op. cit.*, p. 26*. Ya Miquel Batllori: «De Raimundo Sabundo atque Ignatio de Loyola», en: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 38 (1969), p. 454-463, aquí p. 460-461, identificó éste como el título original de la obra: «Nisi fallor, verus et genuinus Sabundi titulus tantum in codice tolosano P invenitur: *Scientia libri creaturarum seu naturae, et de homine*».

3 Cf. *Enarratio in Psalmum XLV*: «Liber tibi sit Pagina divina, ut haec audias: liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt: in toto mundo legat et idiota». (PL 36, col. 518)

4 Cf. *Breviloquium*, lib. II, cap. XII: «Ex praedictis autem colligi potest, quod creatura mundi est quasi quidam liber, in quo reluctet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigii, imaginis et similitudinis». (S. *Bonaventurae Opera omnia*, Quaracchi 1882-1902, vol. v, p. 230)

5 *De tribus diebus* fue publicado por Jacques-Paul Migne como séptimo libro de la *Eruditio didascalica*. Para el pasaje aludido cf. *Eruditio didascalica*, lib. VII: «Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt, non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandum invisibilibium Dei sapientiam». (PL 176, col. 814)

6 Cf. Rm. 1, 20: «Invisibilia enim ipsius [= Dei] a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque eius virtus et divinitas [...]»

7 Cf. los respectivos artículos enciclopédicos s.v. «Anthropologie» de Jürgen Habermas en: *Fischer Lexikon: Philosophie*, Frankfurt am Main 1958, y Helmuth Plessner en la tercera edición de: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1957-1962, vol. I, donde ambos sostienen que la Antropología no se constituye como ciencia hasta nuestro siglo.

A pesar de esto, ya en la Edad Media había un interés en preguntas que en un sentido amplio pueden llamarse antropológicas. Como ejemplo sirvan la *Pars secunda* de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino o los títulos de algunas obras, como los de los dos polígrafos Alberto Magno y Ramon Llull con sus respectivos *Liber de homine* (catalán *Libre de home*), en los que discuten el problema de la unidad de cuerpo y alma. Seguramente, Sibiuda, seguidor tan convencido como prudente de Llull, conocía el libro del gran mallorquín.⁸

Hay que destacar, en conclusión, que ni la idea del *Liber creaturarum sive liber naturae* ni la de una *Scientia de homine* pertenecen exclusivamente a Ramon Sibiuda, sino que ambas se inscriben en una importante tradición medieval.

2. EL HOMBRE COMO CENTRO DE LA CREACIÓN

Sin embargo, hay que observar que, en contraposición a los susodichos autores, Sibiuda no habla simplemente del *Liber creaturarum*, sino que titula su obra *Scientia libri creaturarum*... Aparentemente se precisa de una ciencia, es decir de una reflexión metodológica, para leer en el *Liber creaturarum*. El motivo de esta necesidad, Sibiuda lo encuentra en la ceguera del hombre originada por su caída: «Homo nesciebat legere in primo [libro], eo quia erat caecus».⁹ Para leer con provecho en el *Liber creaturarum*, el hombre tiene que familiarizarse, ante todo, con sus principios, su alfabeto:

Et ideo vult habere fructum, exercitet se primo in principiis humilibus huius scientiae [...]; sicut puer, nisi primo sit bene exercitatus in cognitione alphabeti et cuiuslibet litterae per se, non poterit postea addiscere ad legendum.¹⁰

Y de la misma manera que el niño, cuando aprende a leer, primeramente se familiariza con las vocales, es decir las letras principales, así también el lector del *Liber creaturarum* tiene que iniciar su lectura con la «littera principalis». Mas ésta, según el filósofo catalán, no es otra cosa que el propio hombre: «In quo libro etiam continetur ipse homo, et est principaliter littera ipsius libri».¹¹ En este punto, el hecho de hablar del hombre como «littera principalis» del *Liber creaturarum* aún tiene algo muy teológico; se funda en el llamamiento del hombre en el Génesis, según el cual éste debe someter el mundo y dominar a las criaturas. Pero Sibiuda no tarda en demostrar esta centralidad del hombre también con argumentos filosóficos, lo que hace con el siguiente planteamiento basado en la observación aristotélica¹² de que el hombre por naturaleza busca el saber seguro:

8 Cf. sobre la influencia de Llull en Sibiuda Jaume de Puig i Oliver: «Sobre el lul-lisme de Ramon Sibiuda», en: *Arxiu de Textos Catalans Antics* 10 (1991), p. 225-260, así como también el capítulo correspondiente de la monografía sobre Sibiuda por el mismo autor: *La filosofia de Ramon Sibiuda*, Barcelona 1997, p. 64-83.

9 Raimundus Sabundus: *op. cit.*, p. 36*: «El hombre no sabía leer en el primer [libro] porque era ciego».

10 *Ibíd.*, p. 34*: «Y para obtener el fruto, que uno se ejercite primero en los principios humildes de esta ciencia [...]; así como el niño, si no se lo ejercita bien en el conocimiento del alfabeto y de cada una de las letras, luego no podrá aprender a leer».

11 *Ibíd.*, p. 36*: «En este libro también está incluido el hombre mismo, y es la letra principal de este libro».

12 Cf. Aristóteles: *Metaphysica*, lib. 1, 980a21: «Omnes homines scire desiderant natura. Signum autem est sensuum dilectio [...]» (*Aristoteles latinus* xxv, 1-1a, ed. Gudrun Vuillemin-Diem, Bruxelles y París 1970, p. 6)

Quia homo naturaliter semper quaerit certitudinem et evidentiam claram, nec aliter quiescit nec quiescere potest, donec pervenit ad ultimum gradum certitudinis. Verum quia certitudo et probatio habet suos gradus, et est maior et minor certitudo, et maior et minor probatio.¹³

Estas consideraciones dejan tras sí las preguntas sobre el *Liber creaturarum* y al mismo tiempo el horizonte teológico. El filósofo ya no pregunta por el conocimiento de la creación y de Dios, sino que constata la aspiración natural del hombre hacia un saber seguro como hecho antropológico. En este orden, es decisivo que el hombre no aspire a un saber cualquiera, sino a un saber cuyo criterio debe ser la certeza («certitudo»). Ésta puede ser mayor o menor, dependiendo de la certeza de los testigos: «[...] causa totius certitudinis oritur ex certitudine et virtute testimoniorum et testium [...]»¹⁴ Si los testigos están alejados de la cosa o del asunto, su testimonio valdrá menos que si les son muy próximos:

Et quia quanto testes sunt magis extranei, distantes, elongati a re, de qua dubitatur, tunc minorem fidem generant et certitudinem. Quanto autem testes sunt magis vicini, proprii, intimi, intranei, tunc maiorem fidem et credulitatem generant.¹⁵

Existe, pues, una correlación positiva entre la cercanía óptica y la certeza epistémica que exige como última consecuencia la coincidencia del sujeto y del objeto del conocimiento para aumentar la certeza al grado máximo:

Et quia nulla res magis vicina, magis intranea, magis propria et intrinseca alicui alteri, quam ipsamet sibi, et ideo quidquid probatur de aliqua re per ipsamet rem et per naturam propriam, maxime certum est.¹⁶

De aquí el catalán llega a la siguiente conclusión:

Et cum nulla res creata sit propinquior homini, quam ipsemet sibi, ideo quidquid probatur de homine per ipsumet hominem [...] est maxime certum [...]»¹⁷

Así pues, el conocimiento más seguro de todos es aquél que el hombre adquiere por propio testimonio. Este conocimiento es llamado por Sibiuda «experientia»:

13 Raimundus Sabundus: *op. cit.*, p. 40*: «Por naturaleza el hombre busca siempre la certeza y la evidencia clara, y no está quieto ni puede estar quieto hasta que llegue al último grado de la certeza. Porque la certeza y la prueba tienen sus grados, hay mayor y menor certeza y mayor y menor prueba».

14 *Ibid.*, p. 40*: «[...] la causa de toda certeza origina en la certeza y virtud de los testimonios y de los testigos».

15 *Ibid.*, p. 41*: «Y cuando los testigos son más alienos, distantes, alejados de la cosa en cuestión, entonces generan menor fe y certeza. En cambio, cuando los testigos son más cercanos, propios, íntimos, interiores, entonces generan mayor fe y credulidad».

16 *Ibid.*, p. 42*: «Y como no hay nada que sea más cercano, más interior, más propio e intrínseco a una cosa que esta cosa a sí misma, por esto, todo lo que se prueba de una cosa por esta cosa misma y su naturaleza propia es de lo más cierto».

17 *Ibid.*: «Y como no hay cosa creada más próxima al hombre que él mismo, por esto, todo lo que se prueba del hombre por el mismo hombre es de lo más cierto».

Nulla autem certior cognitio, quam per experientiam, et maxime per experientiam cuiuslibet intra se ipsum. Et ideo ista scientia non quaerit alios testes, quam ipsummet hominem.¹⁸

Con esto, la posición central que el teólogo había otorgado al hombre en el *Liber creaturarum* ahora se encuentra confirmada por el filósofo. El hombre, el tercer elemento del título, es la clave para la comprensión de los dos primeros, es decir la creación y la naturaleza, ya que la propia experiencia del hombre es la base de todo conocimiento seguro. La Antropología ya no se considera, como en Tomás de Aquino, un simple paréntesis entre el «exitus» y el «reditus», sino que para Sibiuda es, como método, el último fundamento de las ciencias. Así que puede afirmar:

Ista scientia nulla alia indiget scientia nec aliqua arte. Non enim praesupponit grammaticam nec logicam nec aliquam de septem liberalibus artibus, nec physicam, nec metaphysicam [...] ¹⁹

Este libro puede incluso prescindir de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia:

Haec scientia nihil allegat, nec Scripturam sacram, nec aliquem doctorem. Immo ista confirmat nobis Scripturam sacram; et per eam homo credit firmiter eidem Scripturae sacrae.²⁰

Esta reivindicación metodológica es la gran innovación de Ramon Sibiuda que nos permite clasificar su Antropología como una Antropología Filosófica en el sentido moderno de la palabra.

3. EL CAMINO HACIA EL CONOCIMIENTO PROPIO Y DIVINO

Para que esta ciencia cumpla con su función constitutiva y afirmativa se requieren algunos requisitos. Ya se ha dicho que el hombre, después del pecado original, no puede leer en el *Liber creaturarum* y que por eso mismo precisa de una *Scientia libri creaturarum*... Esta dislexia del hombre, por así llamarlo, también atañe a la «littera principalis» del *Liber creaturarum* y por lo tanto al hombre mismo:

Et quia homo est extra se ipsum, et elongatus et distans a se ipso per maximam distantiam, nec umquam habitavit in domo propria, scilicet in se ipso, immo semper mansit extra domum suam et extra se, ex eo quia ignorat se ipsum, nescit se ipsum.²¹

Esta «negatividad básica» del hombre, que no se conoce a pesar de ser —o al menos de poder ser— lo más próximo a sí mismo, es descrita por Sibiuda con metáforas sorprendentemente moder-

18 Ibid., p. 33*: «No hay conocimiento más cierto que el que se da por experiencia, y más aún por experiencia de cada uno dentro de sí mismo. Y por esto, esta ciencia no pide otros testigos que el hombre mismo».

19 Ibid., p. 30*-31*: «Esta ciencia no necesita ninguna otra ciencia o arte. Porque no presupone ni la gramática, ni la lógica, ni alguna otra de las siete artes liberales, ni tampoco la física, ni la metafísica».

20 Ibid., p. 35*: «Esta ciencia no alega nada, ni la Sagrada Escritura, ni algún Padre de la Iglesia. Al contrario, ella nos confirma la Sagrada Escritura; y por ella el hombre cree firmemente en la Sagrada Escritura».

21 Ibid., p. 44*: «Y el hombre está fuera de sí y alejado y distante de sí mismo por máxima distancia, y nunca habitó en su propia casa, es decir en sí mismo, mas siempre ha vivido fuera de su casa y fuera de sí, porque se ignora y no se conoce».

nas: El hombre está fuera de sí («extra se»), está sin casa («mansit extra domum suam»), «unbehaust» como dirá Bloch. Al mismo tiempo, de estas imágenes ya se desprende el contra-programa del filósofo catalán, el retorno del hombre a sí mismo: «[...] necesse est, quod [homo] intret in se et intra se, et veniat ad se et habitat intra se». ²² Pero, ¿en qué se debe orientar este retorno? ¿Debería el hombre salir de la incertidumbre gracias a su propia fuerza, así como el conde Münchhausen se salvó de un pantano tirando de su propio copete? Esto es imposible, el hombre tiene que orientarse en otras cosas:

[...] necesse est, quod aliae res ducant eum ad se ipsum et ad domum suam, et doceant iter et viam, per quam itineret in se ipsum. ²³

Estas otras cosas («aliae res») son las cosas creadas, que en el orden de la naturaleza están supeditadas al hombre. A través de ellas el hombre conoce su posición en el mundo:

[...] ideo ordinata est rerum et creaturarum universitas tamquam iter, via et scala immobilis et naturalis, habens gradus firmos et immobiles, per quam homo veniat et ascendat ad se ipsum. ²⁴

El camino que el hombre tiene que recorrer es, por consecuencia, la ascensión («scala» y «ascensus») —una imagen recogida probablemente del *Liber de ascensu et descensu intellectus* de Lull. Siguiendo este camino, Sibiuda presenta en las últimas páginas del «Titulus I» una ontología ascendente de influencia neoplatónica que se agrupa de la siguiente manera: El primer peldaño lo forma todo lo que sólo es («esse»); el segundo todo lo que es y vive («vivere»); el tercero todo lo que es, vive y siente («sentire»), el cuarto todo lo que es, vive, siente y conoce («intelligere»), incluyendo el conocimiento, para Sibiuda, la facultad de discernir y el libre albedrío. Todo lo que es debe caer bajo estas condiciones. Sibiuda dedica los siguientes «Tituli» a un examen comparativo de los grados del ser preguntando por sus afinidades y diferencias mutuas para, de esta forma, conducir al hombre al conocimiento de sí mismo. Tan pronto como la mirada hacia el hombre queda libre, es decir que el hombre se conoce a sí mismo, éste puede llegar a un conocimiento seguro de Dios al considerarse en su condición de criatura como obra divina:

Et quia nullum opus Dei est magis propinquum ipsi homini, quam ipsemet sibi, quia opus est Dei; ideo notitia generata de Deo in homine per cognitionem suiipsius, qui est opus Dei, est maior omnium. ²⁵

El autoconocimiento del hombre conduce, pues, al conocimiento natural de la existencia de Dios. Si antes se afirmaba que la Antropología es el fundamento de todas las ciencias, después de

22 Ibid., p. 45*: «[...] es necesario que [el hombre] entre en sí y dentro de él, y venga a sí y viva dentro de él».

23 Ibid.: «[...] es necesario que otras cosas lo conduzcan a sí mismo y a su casa, y le enseñen el itinerario y la vía por la cual viaje a sí mismo».

24 Ibid., p. 47*-48*: «[...] por eso, la totalidad de las cosas y de las criaturas está ordenada a modo de itinerario, vía y escalera inmóvil y natural, teniendo peldaños firmes e inmóviles, por la cual el hombre venga y ascienda a sí mismo».

25 Ibid., p. 275: «Y como ninguna obra de Dios es más próxima al hombre que éste a sí mismo, ya que es obra de Dios, por esto, el conocimiento de Dios generado en el hombre por el conocimiento de él mismo, que es obra de Dios, es mayor que todos».

esta exposición se puede confirmar que esta afirmación no es solamente válida para las diversas ciencias profanas, sino incluso con referencia a la ciencia sagrada, la Teología.

4. EL HOMBRE ANTE LOS MISTERIOS DE LA FE CRISTIANA

Pero, ¿adónde lleva este fundamento en la Teología? ¿Qué ocurre con las verdades sobrenaturales de la fe? ¿Acaso éstas también pueden deducirse racionalmente, o sea de modo natural, del conocimiento de la naturaleza humana? El filósofo catalán conocía bien los reproches contra el racionalismo de su compatriota Ramon Llull y otros pensadores. Su respuesta consiste en una revalorización del concepto clave «experientia» que se desacopla de la racionalidad:

Debet tamen hoc homo concedere, licet non possit comprehendere, quomodo possit esse: quia non sequitur, quod si non possit comprehendere ita esse, quod ergo non sit. Unde aliquando homo multa cognoscit per experientiam, quae tamen comprehendere non potest per rationem.²⁶

Por la experiencia el hombre puede conocer («cognoscere») sin comprender («comprehendere»). En consecuencia, el hombre puede llegar al conocimiento de los misterios de la fe cristiana mediante la experiencia, sin que, por ello, éstos sean comprendidos racionalmente. Parece que la experiencia supera, como fuente del saber, incluso a la racionalidad. Este papel de la experiencia en el pensamiento de Sibiuda ha sido clasificado como una transición de un racionalismo puro a un irracionalismo extremo.²⁷ Sin embargo, esto no es cierto si por irracionalismo entendemos una decisión inalcanzable conceptual y lógicamente, puesto que no se debe confundir la noción de experiencia en Sibiuda con arbitrariedad. Todo lo contrario, ésta sigue ciertas leyes internas que se explicitan en la siguiente «Regula et ars affirmandi vel negandi», mediante la cual se pueden examinar los misterios de la fe cristiana como la Encarnación o la Trinidad:

[...] homo de iure naturae debet et tenetur affirmare, credere et recipere illam partem, tamquam quae est ad eius utilitatem [...] inquantum homo est, [...] et per consequens sequitur, quod debet affirmare illam partem tamquam veram, quae magis est amabilis et desiderabilis de se, et de sua natura.²⁸

Este acercamiento, por así decir, «pragmático», que no sólo conduce a posibles, sino a verdaderas («verus») afirmaciones, permite tratar las verdades sobrenaturales y probar su validez rehuendo tanto el peligro de un racionalismo como de un irracionalismo. El hombre debe decidir sobre

26 Ibíd., p. 65: «Pero el hombre debe concederlo, aunque no pueda comprender cómo pueda ser: porque si no puede comprender que sea así, no se sigue de esto que no lo sea. De aquí, que a menudo el hombre conoce muchas cosas por experiencia que, sin embargo, no puede conocer con la razón».

27 Así Eusebi Colomer: *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, Barcelona 1997, p. 261, nota 24: «El racionalisme sibiudià es dona la mà amb l'irracionalisme més extrem».

28 Raimundus Sabundus: *op. cit.*, p. 90-91: «[...] el hombre tiene que afirmar, creer y recoger por derecho natural aquella parte que más es de su utilidad [...] en cuanto es hombre, [...] y, por consecuencia, se sigue que debe afirmar aquella parte como verdadera que es más amable y deseable de sí y de su naturaleza».

el asunto en cuestión a tenor de su utilidad («utilitas») para él como hombre («inquantum homo est») y a base de su amabilidad («amabilis») y deseabilidad («desiderabilis») según su naturaleza («de se, et de sua natura»). Lo que Sibiuda formula aquí con el concepto de «amabilis» y «desiderabilis» no es otra cosa que el convencimiento de que existe un «desiderium naturale» hacia Dios y, por lo tanto, una disposición de la naturaleza humana hacia la gracia divina. Para Sibiuda no puede haber una certeza puramente teórica dentro de la fe, pero sí que hay una esperanza de salvación con una certeza práctica o pragmática que es sostenida por el deseo («desiderium») y el amor («amor») a Dios.

Con estas reflexiones Ramon Sibiuda anticipa en buena parte las tendencias en la Teología después del Concilio Vaticano I. Me refiero sobre todo a los representantes de la «Nouvelle Théologie» y al enfoque «transcendental-antropológico» de Karl Rahner que han levantado una gran polémica en nuestro siglo. La preocupación central de estas corrientes innovadoras por la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza, lo que significa al mismo tiempo: entre Antropología y Teología, es también primordial en Sibiuda, a pesar de que no se desarrolle analíticamente.²⁹ Como Rahner, él también opta por una disposición del hombre hacia la gracia divina, sin por ello proclamar un conocimiento puramente racional de las últimas verdades trascendentales.³⁰ Y también como en Rahner, esta disposición está arropada y sostenida a su vez por la misma gracia o amor divino.³¹

Et quia Deus est communissimus et universalissimus ad omnia, ideo quia tantum se extendit amor, quantum res amata, sequitur, quod amor Dei facit voluntatem nostram communem et universalem, communicabilem et extensibilem ad omnia [...]³²

Si el hombre aspira por naturaleza a la gracia divina, es a consecuencia de que éste ya está permanentemente rodeado del amor divino, por el cual su voluntad está abierta a todo («universalis ad omnia»), incluso a las verdades sobrenaturales. Debido a que el «desiderium naturale», como hecho antropológico, es sostenido por la gracia o el amor divino, la sobrenaturalidad de la gracia permanece intacta. Bajo este aspecto, hay que considerar que el título *Theologia naturalis*, que acompa-

29 Tiene razón Miquel Batllori: art. cit., p. 458, al decir que de Sibiuda y de Dorlant, el autor de un corto resumen de la *Scientia libri creaturarum...* denominado *Viola animae*, «neuter tamen aperte dona spiritualia et supernaturalia, ut Ignatius, distinguit».

30 La gracia divina es para Rahner un «existencial sobrenatural» que forma parte de la realidad histórica del hombre. Rahner no niega la posibilidad de una «natura pura», en cuyo estado el hombre no estaría dispuesto hacia la gracia, pero insiste en que ésta no puede ser más que una posibilidad para nosotros. En la realidad concreta, el hombre ya está siempre dispuesto hacia la gracia divina: «Die faktische Natur ist nie 'reine' Natur, sondern eine Natur in einer übernatürlichen Ordnung, aus der der Mensch (auch als Ungläubiger und Sünder) nicht heraustreten kann, und eine Natur, die dauernd überformt ist (was nicht heißt: gerechtfertigt ist) durch die angebotene, übernatürliche Heilsgnade». (*Fragen der Theologie heute*, ed. Johannes Feiner et al., Einsiedeln 1960, p. 225)

31 Según Rahner, la trascendencia del hombre, es decir su disposición hacia la gracia, está abierta y sostenida por la misma gracia: «Daß dabei die Annahme der Selbstmitteilung Gottes durch eben dieses Angebot Gottes selbst getragen sein muß und getragen ist, die Annahme der Gnade also noch einmal das Ergebnis der Gnade selbst ist, das ergibt sich aus dem letzten Verhältnis zwischen der menschlichen Transzendenz als Erkenntnis und Freiheit und dem eben diese Transzendenz eröffnenden und tragenden Woraufhin und Wovonher dieser Transzendenz». (*Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976, p. 124-125)

32 Raimundus Sabundus: op. cit., p. 188: «Y como Dios es comunísimo y universalísimo con referencia a todo, y porque tanto se extiende el amor como hay cosas amadas, por esto, se sigue que el amor de Dios hace nuestra voluntad común y universal, comunicable y extensible a todo».

ña la obra desde la edición de Deventer 1485 (?), se aventura demasiado, ya que Sibiuda no se propone una «naturalización» de la religión. Más bien reconoce la sobrenaturalidad de las verdades de la fe, aunque parte de la premisa de que a través de la revelación éstas han llegado a formar parte de la historia y, con ello, también de la realidad del hombre, por lo cual pueden ser consideradas hasta cierto punto objeto de estudio de la Antropología. Con esto, la Antropología es, sin duda, un fundamento metodológico autónomo en el cual se basan tanto las distintas ciencias profanas como la Teología. Sin embargo, en lo que a las verdades sobrenaturales se refiere, la Antropología no se encuentra en oposición a la Teología, más bien Teología y Antropología forman las dos caras de una misma moneda. El veredicto del teólogo catalán Ramon Pou de que «el *Libro de las criaturas* [...] hoy no puede ser aceptado como un buen libro de Teología»,³³ no parece sostenible después de lo dicho. La *Scientia libri creaturarum*... es una auténtica y enriquecedora aportación no tan sólo al campo de la Antropología, como quiso verlo este autor,³⁴ sino también al campo de la Teología, en la medida que procura el acercamiento de ambos. No obstante, la *Scientia libri creaturarum*... fue puesta al *Index librorum prohibitorum* en 1559 bajo Pablo IV; en 1564 Pío IV limitó la prohibición al prólogo.³⁵ Culpables de ello son, en parte, el gesto soberbio y las grandilocuentes formulaciones con las que Sibiuda deja de lado el otro camino, el de una Teología desde arriba. Sin embargo, la prohibición papal no perjudicó la gran popularidad del libro. El prólogo fue arrancado de los manuscritos y suprimido en las nuevas ediciones, de manera que el libro pasó de Nicolás de Cusa, que tenía un ejemplar del mismo en su biblioteca, a Michel de Montaigne, que lo tradujo al francés y le dedicó el más largo de sus *Essais*, a Blaise Pascal, que posiblemente se inspiró en la «Regula et ars affirmandi vel negandi» para su «pari», hasta llegar a Hegel, que obsequió a Ramon Sibiuda en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* con un capítulo extraordinariamente positivo.³⁶

Alexander Fidora

SFB 435 - A2

Johann Wolfgang Goethe-Universität

D-60629 Frankfurt am Main

33 Cf. Ramon Pou: «La Antropología del *Liber creaturarum* de Ramon Sibiuda», en: *Analecta Sacra Tarraconensis* 42 (1969), p. 211-270, aquí p. 264.

34 *Ibíd.*: «Sibiuda no será para nosotros, los que vivimos en la segunda mitad del siglo XX, un buen teólogo, pero, en cambio, como antropólogo en el sentido de ciencia sobre la persona humana, nos resulta más aceptable e, incluso, más familiar».

35 Cf. para más detalles sobre la prohibición de la *Scientia libri creaturarum*... Mario Scaduto: «Lainez e l'Indice del 1559: Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo», en: *Archivum Historicum Societatis Iesu* 24 (1955), p. 3-32.

36 Agradezco a Asunción Riera Prim la revisión lingüística de este artículo.