

LA CREACION Y LA CONTINGENCIA DE LOS SERES.

LINEA SUARECIANA

POR JOSÉ IGNACIO ALCORTA

Catedrático de la Universidad de Barcelona.

El presente trabajo esperamos ampliarlo alguna vez no sólo desarrollando las insinuaciones que contiene, sino también reconsiderando la teoría de la constitución de los seres finitos y contingentes a base de los elementos de esencia y existencia. Esta teoría necesita ser evaluada y juzgada a la luz de la creación. Y tanto en la dirección habitual e histórica claramente realista de la teoría de la composición de esencia y existencia, como en la más moderna en que desdibuja la realidad de uno de sus elementos, es decir, la esencia, y a la par con manifiesta inconsecuencia la admite en su función y consecuencia. En las líneas que siguen no analizamos en toda su extensión y alcance la teoría de la distinción real de esencia y existencia, y ni siquiera nos ocupamos de la segunda de las direcciones que esperamos poder mostrar cuando nos ocupemos de ello, que introduce un doble juego y con ello una posición inicial ilógica e incongruente. Lo que expresamos principalmente en las líneas que siguen es que no se puede desentender el filósofo cristiano de la compatibilidad o incompatibilidad de la teoría de la distinción real de potencia y acto en las criaturas con el problema de la creación. El estudio separado de estos dos problemas, el de la composición metafísica de los seres finitos y el de la creación, lleva a posiciones que son irreconciliables con frecuencia, pero que no se advierten precisamente porque quedan aislados estos dos problemas y sus soluciones y así no se establece su mutua comparación. La cuestión, sin embargo, incluso metodológicamente, y más aún doctrinalmente, pide que se estudie en mutua conexión. La naturaleza de los seres finitos y contin-

gentes necesita ser evaluada a la luz de la creación. El presente trabajo sugiere la necesidad de este planteamiento.

Suárez, con una sensibilidad cristiana del más auténtico cuño, ha tratado de profundizar en la creación y en la participación y de purificar estos conceptos.

La participación en su originaria y estricta significación está esencialmente vinculada a la creación. Los seres originariamente participados no pueden no ser creados. Hay en ello en su orto primero una identificación que exige que la explicación que demos a lo creado demos también de lo participado, y la explicación de la creación sea ambivalente en la primera y originaria producción del ser que no es Dios de la participación. Si el horizonte en que transparece la creación es la de la muda y pura simplicidad por parte de las criaturas, lo que se crea es también estricto, serían «lo que se participa». La primera participación se reconduce así a la creación y a ésta en rigor exclusivamente pertenece tal denominación. Ahora bien, ¿se explica la participación de una forma simple y absoluta por la creación? En rigor no cabría explicarla de otra manera y toda otra elucidación que no sea ésta es falsa por la posición misma del problema. Es decir, que además de no responder a la cuestión planteada, la solución que no explicase que el ser primaria y directamente participado no fuera en todo cuanto es creado, sería sin más una teoría claramente errónea y además en su misma posición, esto es, intrínsecamente en los mismos datos de la cuestión. ¿Se suele, habitualmente, sobre todo en los manuales y tratados de escolástica, formular una teoría de la participación acorde y lógica con el concepto de creación por todos admitido? De poco vale admitir la creación si a renglón seguido se explica el ser creado de una forma que invalida y destruye el concepto de creación. Desvirtuado, quedará irremediamente la noción de la creación si a ella se yuxtapone una teoría acerca de la génesis de la constitución del ser creado, que pugne abiertamente con su concepto. Y no podríamos decir que esto no suceda frecuentemente dentro de sistemas que por una parte admiten la creación, pero que junto a ella, y cometiendo una «contradictio in adjecto», ofrecen doctrinas acerca de la naturaleza y formación metafísica del ser creado en abierta oposición con ella. La participación en su acepción rigurosa radical y primaria viene a ser ambivalente de la creación y lo participado es así lo creado. Se suele explicar lo participado como lo creado originariamente «absolute y simpliciter» siempre en la escolástica. Vemos que no es preciso, si bien ahora lo haremos muy sinópticamente, reconsiderar el problema y ver a este respecto la posición de Suárez, posiblemente una de las más depuradas cristianamente dentro de la escuela.

Y en primer término, ¿se le da suficiente cabida al concepto de creación en la especulación cristiana? ¿Se salva lo indispensable que el concepto de creación y participación dinámica exigen irremediamente, tanto

en lo que se refiere en consecuencia, de ello al concepto y naturaleza del ser creado como al del mundo, al de la temporalidad, al de la pura transcendencia divina sin contaminación posible de sabor panteísta, tanto respecto de los seres participados como del mundo? Muchos escolásticos demasiado apegados a la filosofía pagana helénica quieren compaginar con manifiesto peligro, incluso con error, en este punto con tesis que sólo pudieron ser alumbradas claramente desde una perspectiva cristiana, y sobre todo se empeñan de una forma incomprensible y tenaz de salvar a Aristóteles, que desconoce el concepto y la realidad de la creación de las consecuencias ideológicas y doctrinales que tal concepto entraña e implica. ¿Por qué este empeño tan ilógico e inconveniente que como es natural y consentáneo tantas sospechas suscita desde el punto de vista de la probidad científica? ¿Por qué en consecuencia de ello rebajar el valor y la originalidad de la aportación cristiana presentando a ésta en estrecha dependencia de no pocas nociones y fórmulas escogitadas en Grecia para un mundo que no se concebía como resultado de una voluntad creadora libre y de una creación desde la nada realizada de hecho?

Ciertamente no vemos por qué el espíritu de escuela se quiera imponer y avasallar al espíritu de verdad y probidad científica.

En las tres primeras décadas del presente siglo se han agitado con particular insistencia, principalmente en las revistas de filosofía escolástica, los temas de la composición del ser creado, la esencia y la existencia, la materia y la forma, y rozando estos problemas con menos frecuencia de lo que lógicamente sería debido, el tema de la creación. Entre los años 1934 a 1940, particularmente, prestamos singular atención a estos problemas, recurriendo con este motivo también directamente a los grandes escolásticos, a Santo Tomás y a los de la Segunda Escolástica, como los comentaristas suyos de más relieve. Recibimos en general la impresión de que tal vez no se había sacado todo el partido posible de las nociones cristianas de creación, contingencia y finitud, y tal vez temporalidad, en conexión con el primero de estos conceptos. No obstante, una revisión y profundización de estos conceptos y de los que en la exposición habitual histórica y sistemática comprensivamente los marginan, como son los de esencia y existencia, materia y forma, espacio, tiempo, extensión, ubicación, continuo, la mutación, lo uno y lo múltiple, causalidad física, movimiento, etc., requeriría un correspondiente adecuamiento de la física actual, a la que desde hace tiempo prestamos atención, pero que en todo caso es difícil de lograr por su complejidad.

Hay bastantes escolásticos que no sólo desconocen el debido planteamiento de estos problemas y el horizonte en que necesariamente están inscritos «de jure» en relación con la creación y sus secuencias, sino que por razones que ellos creen ser de escuela se limitan a reproducir posiciones que envuelven claras dificultades, cuando no «contradicciones in adjecto»,

y desde luego adoptan una actitud de desconocimiento y desdén para la ciencia moderna.

En cuanto a Aristóteles, se comprende que al no conocer el problema de la creación esté también distante de sus consecuencias. El interés de algunos escolásticos en este punto es no sólo sospechoso en relación con la manera como pretenden a todo trance eximirse de las complicaciones que comporta la ignorancia por parte de Aristóteles del concepto de creación, sino además de grandes y graves consecuencias. La forma como tratan de defenderlo es diciendo que el Stagirita ni afirmó ni negó la creación. Indudablemente, el ignorante de un problema ni afirma ni niega nada acerca de la cuestión que desconoce. ¿Pero la ignorancia de un problema deja de tener consecuencias con las cuestiones y conceptos con él íntima y directamente vinculados? Esta es la cuestión que en todo caso tiene que estudiarse en relación con la filosofía de Aristóteles. ¿Es indiferente que haya desconocido o que hubiera llegado a poder conocer Aristóteles la creación para que tenga una u otra cosmovisión? Creemos, en verdad, que no. Sería minimizar arbitrariamente y con error manifiesto el valor del concepto de creación, su influjo y sus exigencias y consecuencias lógicas. Sería también restar valor e importancia a la concepción genuinamente cristiana del mundo y con ello originalidad y alcance trascendente. Aristóteles no sólo desconoció el problema de la creación, sino que en gran parte, y debido también a ello, se muestra menos proclive que el mismo Platón a remontarse a los problemas de la transcendencia. Hay en él una tendencia habitual —al menos esto es lo que aparece en el «corpus aristotélico»— de evitar los aspectos dificultosos y esquinados de las cuestiones que se ofrecen cuando son conducidos hasta su término. Aristóteles quiere evitar el compromiso y deja frecuentemente los problemas en una zona media, en una medianía, sin llevarlos claramente y apurar su término. Utiliza las tintas medias, lo cual no significa en el fondo que queden resueltos los problemas, sino todo lo contrario, ya que fundamentalmente se han tratado de salvar las apariencias. Este aleatorio procedimiento metodológico indica también, entre otras razones, el carácter enciclopédico de la obra del «corpus» aristotélico, debido también a la mano de sus discípulos y que explica el carácter fundamentalmente ecléctico de la obra como síntesis que pretende ser de todas las posiciones anteriores difícilmente superadas en el fondo. Por ello, si se mira hacia adentro se advierte que en casi todas las cuestiones de importancia, el pensamiento aristotélico se resuelve en el fondo admitiendo las dos posiciones antagónicas de la posible disputa y solución, si bien en la periferia da una primera impresión un poco superficial y macroscópica de equilibrio a base de entremezclar elementos múltiples y aun dispares, que en una consideración más honda aparecen considerados desde el punto de la resolución definitiva como irreconciliables y opuestos. Es decir, que la filosofía de Aristóteles en su fondo encierra di-

lemas como lo han visto sus mismos partidarios decididos, v. g., un Bremond, una Suzanne Mansion, entre otros, con una imparcialidad meramente científica y sin percatarse tal vez en su verdadero alcance las consecuencias que ello comporta.

Cierto que la pretendida empresa aristotélica de superar las posiciones todas de la filosofía anterior integrándolas, y el impulso hacia un despliegue de los más variados problemas en las diversas articulaciones de la enciclopedia filosófica, es una obra de una amplitud y ambición tal vez inequívocamente comparable en la historia de la filosofía. Mas el intento aun llevado con un signo un tanto conciliador ecléctico y flexiblemente complicado era en todo caso superior a cualquier mente humana, aun siendo ésta la del preclaro filósofo estagirita y aun contando, como acontece en el caso, con la sustantiva ayuda de sus discípulos, que vuelven a aportar elementos conciliadores de distensión y aflojamiento doctrinal al sistema.

Los tres procedimientos metodológicos de los que Aristóteles y con él sus discípulos echan mano para elaborar la enciclopedia del «corpus», son de tipo ecléctico conciliador para buscar a las dificultades una especie de conciliatio oppositorem ordinariamente no por el procedimiento de resolverlos en una síntesis superadora de índole teórica y doctrinal, sino amortiguándolos en la superficie y dando las más de las veces la impresión de conciliación por una especie de anuncio de solución tercera intermedia, que en el fondo no suele ser frecuentemente tal solución, sino que deja en la raíz las dos posiciones antagónicas. Y entonces, sin ir tras de ninguna de éstas separadamente y de frente resulta que se encuentran un tanto disimuladas en el fondo las dos dificultades que se trataba de obviar.

a) Para lograr esta impresión amortiguadora de tintas medias se anuncia frecuentemente una solución intermedia, en la que, no obstante, si se analiza más a fondo están operantes las dos soluciones antagónicas que se trataba de superar.

b) Se entremezclan varios elementos e ingredientes diciendo que la cuestión tiene un tanto de una cosa y de otra y de la de más allá, y se procura así una especie de solución ecléctica como dando un poco la razón a posiciones diversas y tratando de amortiguar los aspectos de la cuestión en la periferia de la misma.

c) Se utilizan nociones y definiciones muy anchas, que al no ceñir debidamente el problema comprometen menos, incurriendo también a veces, como en el caso de la definición de la cantidad, en verdaderas tautologías. El estilo de la enciclopedia aristotélica gusta mucho de esta distensión.

d) Por último, no se apuran los problemas hasta sus aspectos últimos, sino que se los deja en una zona media. Sobre todo, las cuestiones que apuntan inicialmente hacia la transcendencia no son proseguidas con esfuerzo y desinterés, los orígenes últimos de la realidad y sus secuencias definitivas quedan así de ordinario en una penumbra para evitar compro-

misos y la especulación se trata de mantener en una discreta medianía que da una perspectiva macroscópica de los problemas. El término medio no sólo es como un equilibrio entre extremos, sino que puede considerarse también un poco en todo como una especie de mediocridad en el sentido de no comprometerse con las dimensiones últimas y trascendentes de la realidad. Este tipo de enciclopedia filosófica en el que se ha logrado como una línea común, al menos en las apariencias, integradora y equidistante de las direcciones de escuela, parece como si estuviera al servicio de entrar profesionalmente hasta el punto requerido por la profesionalidad, que es una zona media precisamente de los problemas de la filosofía.

Construye en varias direcciones y en virtud de ello se advierte una desconyuntura. Los elementos se mueven en un plano medio y no se fuerzan los problemas en relación con los orígenes primeros y los últimos y supremos fundamentos. Algunas soluciones no alcanzan debido a ello su término. Así, por ejemplo, la tan mencionada y predicada superación del platonismo es muy problemática y son cada día más los que opinan que no ha sido lograda. En la inmanencia de los seres quedarían subsistentes los elementos fuertes y absolutos del platonismo, encubiertos aparentemente por el envoltorio de la capa de accidentes de diverso nivel y espesor ontológico.

PROBLEMATICIDAD DE LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA DESDE EL PUNTO DE VISTA CRISTIANO

Es lógico cuestionarse tras lo dicho si la filosofía aristotélica es apta o no para ser el instrumento adecuado de una concepción cristiana, y sería interesante que este problema se estudiase a fondo sin prejuicios y sin espíritu de escuela, con ánimo recto y esforzado de buscar la verdad y de desplegar en sí mismo y en su línea de desarrollo homogéneo las posibilidades que internamente posee el ideal cristiano.

El hecho de que Aristóteles no posea un concepto del ser contingente y por lo tanto de lo que en realidad de verdad son los seres intramundanos, tara su interpretación incluso sobre la naturaleza de estos mismos seres. No mucho más favorable es la idea del ser divino trascendente si es que ha podido levantarse a esta trascendencia en sentido estricto y propio. La ausencia del concepto de creación es todo un drama, principalmente por lo que hace al concepto de la materia, que juega con una permanencia imprecadera en el sistema un papel de resistencia a la creación. Es, ya que no creada, producida o improducta la materia en Aristóteles. ¿Tiene en consecuencia de ello una cosmovisión en que se acentúa como ocurre en el ciclo cristiano la fragilidad del mundo, su fugacidad, temporalidad y contingencia? No es por el contrario la cosmovisión pagana excesivamente afianzadora del mundo y de la materia, la que se compecede bien con la

fragilidad y temporalidad del tal, como fluye de la idea cristiana de él y menos aún con la idea de su creación y de sus implicaciones.

Los conceptos de creación ser participado e imparticipado contingente y necesario y mejor por lo que diremos luego —ser— participación y Ser Supremo-Imparticipación están íntimamente trabados y aun implicados, de suerte que el esclarecimiento debido y humanamente pleno de los mismos supone dicha implicación. En cuanto de un lado los signos y motivos que nos llevan al concepto del ser finito y contingente nos conducen a postular como condición necesaria el ser necesario e Infinito. Estos conceptos de lo contingente y lo necesario y absoluto de lo finito y lo infinito, son correlativos y la clarificación y ahondamiento en uno de estos términos provoca por ello paralelamente la dilucidación y el mayor esclarecimiento en el otro.

Esto tienen de común las teorías que tratan de explicar la plena contingencia y finitud de los seres intramundanos. No pueden explicar de una forma cumplida y satisfactoria la contingencia y la finitud de los seres sin recurrir al Ser Imparticipado e Infinito. Aun cuando los signos de la contingencia pueden detectarse en los seres creados, sin embargo, el concepto mismo de contingencia y finitud no puede clasificarse debidamente sino cuando se advierte la dependencia total de los seres respecto del Ser Supremo Incausado.

LOS DOS ESQUEMAS SOBRE LA CONTINGENCIA

Los dos esquemas fundamentales de explicar la contingencia de los seres todos, excepto el Ser Supremo-Necesario, son el de la dependencia dinámica que lógicamente —y esto es lo que no suele subrayarse— coincide con la creación y el de la limitación del acto por la potencia para explicar así un acto limitado y por ello, por lo visto, finito y no sabemos bien si por esta misma causa contingente. También ignoramos lo que pasa con la potencia sin ella que debe ser limitante es por razón de su entidad misma limitada o si lo es por el acto que recibe, en cuyo caso el acto limitaría a la potencia si es que lo puede limitar. Si en el caso por el concepto de potencia pretendemos entender (esencia) y por el de acto existencia teniendo, o mejor dicho, tenemos lo siguiente. La existencia se limitaría por la esencia o mejor por las esencias. ¿Es el mismo acto el que se limita por diversas esencias? ¿Un mismo acto se puede limitar por distintas esencias? He aquí un grave problema. Un problema expuesto a múltiples paradojas y dificultades. ¿La existencia se ha limitado ya alguna vez? Y si se ha limitado por una esencia, ¿necesita y puede ya ser limitado por otra esencia y así sucesivamente por todas y cada una de las esencias? Y a la esencia a su vez que es limitante, ¿quién la limita? ¿Cuándo y de qué manera se

ha producido la limitación? ¿Por qué se quiere explicar precisamente la finitud como una limitación del acto de suyo y por su naturaleza infinito?¹. Si reparamos en las bases de esta teoría vemos también claramente que la explicación del ser contingente está llevada sobre una pretendida contraposición con el acto puro o infinito en cuanto acto limitado por la potencia.

Ahora bien, para apreciar cuál de estos dos sistemas es compatible y queda legitimado desde el punto de vista de la creación, veremos, efectivamente, cómo la concepción cristiana polarizada en torno de este concepto de creación hace que todo cuanto es en la medida que se depende esencialmente y de una manera necesaria en sus raíces originarias y constituyentes de Dios.

NOCIÓN DE LA CREACIÓN

El origen de todos los seres que no son Dios, necesariamente tiene que provenir de Dios, no por emanación, porque precisamente no son Dios ni algo de Dios, sino por pura y simple creación desde la nada. «Nihil enim est aliud creare» —dice Santo Tomás—, «quam absque materia praeiacenti aliquid in esse producere»². En la creación no hay término alguno anterior a lo creado a cuyas expensas éste se produzca. No hay materia ni sujeto potencial previo del que algo pueda deducirse. Estamos en la raya primera de toda posible producción. Es decir, con nada anterior que sea una disposición subjetiva podemos contar. Lo que se produce será levantado desde la nada pura y absolutamente. Por eso en la creación exclusivamente, como veremos luego, la producción y lo producido son una misma cosa «...simul aliquid creatur et creatum est»³. Lo creado, dice Santo Tomás, es lo mismo y simultáneamente lo que ha sido creado. Estas frases bien meditadas envuelven las más hondas consecuencias. La creación es así un golpe súbito que provoca la emergencia de lo creado desde el puro no ser hasta la altura ontológica de todo lo que es. El término de la creación es todo lo creado y esto mismo en todo cuanto es, es precisamente una creación.

Por ello, línea firme de la creación es la divisoria primaria de la participación del ser tomado en toda su comunísima extensión. De un lado, el Ser Incausado, de otro, los seres causados. El Ser a se, los seres que en cuanto tales son constitutivamente y en todo cuanto son esencial y existencialmente «ab alio». La creación delimita la línea vertical y bímembre

¹ He aquí un conjunto de cuestiones cuyo sólo enunciado manifiesta las insalvables dificultades de la teoría de la potencia y el acto en este punto.

² SANTO TOMÁS: II, *Contra Gentes*, c. 16.

³ SANTO TOMÁS: I, q. 45 a 2 ad 2.

de la división del ser señalado hacia arriba la trascendencia del Ser Divino en su Absoluta intacta e Infinita realidad hacia abajo la realidad originada de los seres intramundanos constituídos por la creación. La creación no otorga a Dios en su Realidad Suma la más mínima aportación a inmutación, pero levanta enteramente a los seres contingentes desde la nada en todo cuanto son. Estos son su obra y su hechura, no siendo más que esa hechura en su comienzo y por ello siendo ellos mismos en todo cuanto son creación.

Para precisar más la idea de creación es preciso observar los supuestos en que levanta :

1.º En primer término, la existencia misma de la creación surgida de la no necesidad de los seres finitos y contingentes : Todos éstos pudieron ser o no ser y alguna vez no han sido. No tienen ninguna titularidad ni raíz propia por sí mismos en el ser.

2.º Y puesto que son, tuvieron que ser fundados en el ser. Y fundarse en el ser supone el levantamiento de su realidad esencial desde el puro no ser.

3.º Los seres contingentes tocan en su raíz última con la nada porque por sí mismos nada son antes de que fueran fundados en su consistencia ontológica.

4.º Todo el movimiento concatenado de la causalidad y del origen de los seres, unos a expensas de otros, se tiene que detener forzosamente en una originación primera desde la nada en que no hubo ningún originante creado sino el poder Supremo de la Causa Incausada Primera que levantó los primeros seres contingentes desde el horizonte de la pura nihilidad.

5.º La consideración misma de la naturaleza contingente y fáctica de todos los seres del Universo remite a una originación primera y absoluta desde la nada.

6.º La originación primera de los seres y por ello la originación reductiva de cualesquiera de ellos en el límite de su finitud y contingencia no pudo ser sino la pura posición de los seres desde la nada por la virtud todopoderosa de la Causa Primera Increada.

7.º Todo lo contingente ha tenido así que fundamentarse y originarse de una primera pura y sustantiva creación. Lo contingente que puede ser y no ser alguna vez no fue y toca por ello con la nada. Lo contingente podemos así decir ha acontecido siendo todo cuanto es un acontecimiento que Dios lo ha realizado libremente como obra de su amor.

8.º La posición del ente contingente frente a la nada que fue (pues si alguna vez es lo contingente también alguna vez no fue) supone el absoluto. Existe algo que no es Dios, luego existe Dios para que exista y pueda constituirse algo que no es Dios.

9.º Si el ser muestra algún signo de contingencia o bien porque ha sido formado, o formado en la existencia y por tanto alguna vez no fue o

bien porque es mudable o cambia, o bien porque es limitado o finito, todo el ya necesariamente es contingente.

10.º El ser contingente se opone al necesario, el cual tiene que ser siempre en su plenitud absoluta e inmutable. En su intacta e infinita aseidad. Y no tiene relación con la posibilidad en el sentido de la aseidad de que siempre es en su infinita plenitud presente.

11.º Por ello los múltiples signos de la posibilidad de la originación, de la mutación, de la limitación y finitud señalan lo otro de lo necesario, es decir lo contingente. Y si algún signo hay de contingencia en un ser ya todo él es contingente, porque lo necesario no puede padecer ningún signo de contingencia ni actual ni posible. Una mínima mácula de un ser menos, de un venir de menos o un ir a menos, una posibilidad de fundación o mutación hace de todo un ser por su naturaleza misma y en sí mismo contingente. Y la contingencia no rompe la barrera de la posición del ser en la realidad. Sólo la creación rompe y traspasa la barrera de la absoluta nihilidad de los seres contingentes antes de que éstos queden fundados en la realidad. La nada antecedente de los seres contingentes se opone en este caso a su realidad y a los elementos mismos que constituyen su realidad. Esto lo habremos de tener muy presente.

INSUFICIENCIA DEL CONCEPTO DE CREACIÓN EN SUS IMPLICACIONES Y CONSECUENCIAS EN DIRECCIONES DE LA ESCOLÁSTICA

En muchas direcciones de la escolástica tampoco se ha abierto cauce debido al concepto de creación con todas las consecuencias que ello implica. Con frecuencia se desvirtúa su significado implicado, su alcance y conexión con la debida concepción cristiana del mundo. Se admite la creación, pero en muchos casos aisladamente, sin que se conexe con la visión del mundo. Las ideas que la marginan y se conexionan con ella, como son: el origen primero de los seres, la contingencia de éstos, la temporalidad del mundo, el valor fundante de la acción creadora, su libertad, el significado y valor exclusivamente finito de los seres creados y también, y esto es muy importante, el de sus posibles componentes metafísicos, la absoluta trascendencia de Dios, la temporalidad de la materia y la corruptibilidad de ella (y también de los astros), etc., están frecuentemente impurificadas con la ganga de conceptos helénicos paganos y anticreacionistas, con los cuales aparecen entremezclados en el fondo en una mezcla que obedece de suyo a dos concepciones irreconciliables. El turbio maridaje, a pesar de ciertas apariencias de conciliación en la superficie, si se prosigue el análisis hasta dentro no deja de advertirse. De esta suerte se ofrecen doctrinas taradas en el verdadero alcance, que deberían tener con elementos de reacción en su seno hacia concepciones paganas que deberían estar pe-

riclitadas dentro del cristianismo. Esta manera mixtificada de resolver problemas centrales de la filosofía le hace estar enfeudada en último análisis en una cosmovisión griega en que la trascendencia en estos puntos tiene escaso relieve, en la que el mundo propende a ser considerado como eterno al menos en su posibilidad, en el que a la materia y a los astros fácilmente se les hace incorruptibles y en el cual también se introducen elementos inmanentes fuertes en la constitución de los seres camuflados bajo el envoltorio de frágiles accidentes. A veces se da incluso fuerte resistencia en admitir el origen primero de los seres contingentes de la creación en toda su integralidad, tanto en lo que son como en sus elementos constitutivos. La esencia como constitutivo que suele asignarse al ser creado junto con la existencia tiende a rebasar también con frecuencia la línea originaria de la creación como si fuese poco menos que increada y eterna o al menos produciendo en este punto la impresión del malestar y de la ambigüedad. No se sabe tampoco si la misma propensión se mantiene con la existencia supuesta de suyo una especie de conceptualización unitaria en su naturaleza y por ello consecuentemente unívoca.

A compás con esa mentalidad proclive a glorificar no poco las esencias creadas «ex sese», la fragilidad del mundo según una concepción cristiana anterior, y que se afirma aún en la alta Edad Media en algunos escritores de genuina línea patrística y cristiana, como San Buenaventura, quedaría desvirtuada.

ASPECTO DE SOLIDEZ DEL MUNDO

El mundo, que podría, según esta concepción escolástica influida por Aristóteles, ser incluso eterno, alojaría ya de hecho, y este sería el caso de los astros, elementos incorruptibles. La materia, que para el Stagirita no es creada, alcanzaría una influencia excesivamente prepotente en la configuración y en el marchamo y sello diferenciador e individualización de los seres. En el seno de teorías escolásticas que giran en torno de Aristóteles, la creación de las almas humanas. Como es sabido, el cristianismo profesa que el alma humana es creada por Dios. Y puesto que es creada directamente por Dios, ya que la materia no la puede producir con sus fuerzas en modo alguno, es necesario que sea creada directamente por Dios en cada caso. Y así dado que es creada por Dios directamente y en cada caso no se comprende bien sino por una reincidencia en un platonismo que revela la reminiscencia modélica de las formas que Dios cree, como dicen algunos escolásticos medievales, almas específicas que se individualizan luego por el cuerpo. El alma, cada alma en cada caso y directamente, es creada por Dios y esta creación en cada caso es natural que produce un alma y por ello individua. No es explicable que el término de la creación sea una especie o sea el alma que se crea. Porque es una la creación en cada caso y debe

ser una consiguientemente el alma que se crea, ésta no puede ser específica sino individual. El término de la creación, es decir de cada creación que se da para cada alma, no puede ser sino esta alma individual. Si en cada creación del alma, y hay tantas creaciones de almas como almas son, se produjese un alma específica que luego se limitase por el cuerpo, resultaría que hay tantas especies humanas de almas cuantas almas humanas son limitadas cada vez por sus cuerpos. Esta manera, que quiere ser cristiana, de concebir las cosas y que se produce en un horizonte atávico pagano, está sujeta a múltiples inconvenientes, que no es ahora del caso relatar. Y toda la originalidad, individualidad, personalidad, giraría en torno de los determinantes materiales. La rudimentaria y no poco banal teoría de la crisis vendría aquí a ser invocada. Con ello la materia impondría su impronta principal en el espíritu. Y las determinaciones accidentales pasarían a ser el acto respecto de la sustancia anímica considerada como potencia. O sea que se invertiría incluso el sentido de los términos utilizados caprichosamente según la ocasión; lo perfecto sería ahora la potencia, lo imperfecto el acto. La teoría medieval pagana de la incorruptibilidad de los astros, que claramente contraría la ley de la entropía, debe ser considerada como un endurecimiento y como endiosamiento paganizante de las realidades del universo visible. Cada astro, que según el pensamiento de los filósofos medievales está dotado de una sola forma y de una sola materia, es incorruptible. De esta suerte no se aprecia debidamente su temporalidad y caducidad ni la señal que sobre su naturaleza impone el hecho de la creación desde la nada.

PROPENSIÓN AL ANTICREACIONISMO. DIBUJAMIENTO DE PELIGROS PANTEÍSTAS

No hay que ser muy perspicaz para percatarse de que el recurso al ultrarrealismo nos trae expresa o implícitamente el peligro del panteísmo. La hipostacización del «modus concipiendi» en manera real lleva la absolutización infinita de las ideas tomadas como esencias reales. La física medieval, calcada en la pagana, creyó que el color, el calor y los ejemplos que en este terreno se aducían «albedo» «ignis», eran algo así como realidades únicas al modo de la conceptualización platónica, ilimitadas. Cuando se enuncia en los medievales que todo lo que se da en el género del calor y del color, por ejemplo la «albedo» o el «ignis», etc., es por referencia a uno que es ilimitado, nos llama hoy la atención en qué sentido más rudo (ruditer argumentantur) e ingenuo confundían la propensión absolutizadora del «modus concipiendi» con la realidad. Estas maneras de concebir se dan en el ciclo de ultrarrealismo, que no corrige el ingenuo movimiento primero ultraísta de la mente. Y precisamente los ejemplos arriba citados de ele-

mentos tan aleatorios y contingentistas como las vibraciones del color y del calor nos llama la atención que hayan sido absolutizados hasta darles la expresión compacta anticontingentista de un género único e ilimitado y por ello mismo anticorruptivista y nada idóneo dentro del concepto frágil que un mundo creado demanda.

En este ciclo de pensamiento en que lo pagano revive con tan potente fuerza atávica, entremezclándose con otros elementos cristianos no debidamente purificados, y ahondados en todo su alcance, el problema de la explicación de la esencia y existencia, tal como suele proponerse principalmente en la dirección egidiana, y aún más tarde, envuelve parecidas dificultades, aunque más larvadas y aparentemente atenuadas, que las ideas platónicas, respecto de su compatibilidad con un mundo creado.

LA PROPENSIÓN ANTICREACIONISTA DENTRO DE CIERTAS CORRIENTES DE LA ESCOLÁSTICA

No es un azar que ciertas corrientes de la escolástica que han utilizado categorías del mundo pagano, levantándolas a un plano pretendidamente metafísico, se vean ante resabios anticreacionistas al concebir las esencias. Por más vueltas que le demos, si los griegos no vieron expresamente el problema del origen del mundo por la creación, propenden a hacerlo eterno y a la materia improducta y a las esencias excesivamente absolutas, bien se las considere aisladas como Platón o en el neoplatonismo aristotélico inmanentes bajo la cobertura frágil e inocua de los accidentes. La propensión de las esencias, como decimos, se produce lógicamente en ese clima medieval de reviviscencia y simbiosis ideológica con las ideas paganas. La extensión de la teoría de la potencia y el acto al campo metafísico tal como ha sido indebidamente ensayada sin purificación debida, hace reaparecer los motivos paganos que tienden a absolutizar el valor de los seres intramundanos. Estos, lejos de ser plenamente contingentes, tendrán en su textura elementos, si no infinitos, ilimitados, y las criaturas de qué gloriarse en razón de sus elementos ilimitados constitucionales. La visión cristiana del mundo anterior a la filosofía pedía una consideración más frágil contingentista y temporalista de las realidades visibles, pero el entremezclamiento de las ideas paganas griegas producía interiormente una especie de glorificación excesiva de las criaturas.

La escolástica medieval, en su constitución relativamente repentinista y súbita fue arrastrada por la escolástica árabe, a la que imitó doctrinalmente y plagió como método e instrumento miméticamente, no queriendo quedar rezagada. Los árabes buscaron en la filosofía principalmente aristotélica, redescubierta principalmente por ellos mismos, un instrumental racional para su religión.

Los escolásticos de la escolástica fundante, con un instrumental parecido al de ellos, quisieron hacer lo mismo respecto a la religión cristiana. Lo que se construyó en la segunda mitad del siglo XIII no perduró más de medio siglo, no convenció el intento realizado, que era además demasiado ambicioso para que hubiera podido ser unitario y sistemático. La filosofía del siglo XIII está entrecruzada de todas las corrientes medievales anteriores, entrecruzadas en múltiples direcciones ensayadas también en intentos diversos por empujarlas hacia nuevos horizontes. El genio impar en toda la historia de la Escolástica de Santo Tomás, después de ensayar las vías del agustinismo, del neoplatonismo ya vuelto hacia un horizonte aristotélico, advierte la construcción de los árabes al principio influido por Averroes, contra el cual se vuelve en tesis centrales, atiende luego más a Avicena, produciendo también líneas de pensamiento propio, que una vida truncada en la madurez no desarrolló en la medida que hubiera podido hacerlo su mente excepcional de haber vivido más años.

La segunda escolástica, que presenta un intento de purificación y sistematización de la filosofía escolástica del siglo XIII, incide en diversos sistemas o al menos en diferentes explicaciones sistemáticas habidas en puntos esenciales. Después esta sistematización no ha sido siquiera intentada seriamente. Algunos autores de los más representativos de la segunda escolástica, como Juan de Santo Tomás, que elabora su «cursus philosophicus», se abstiene de construir la metafísica, sin duda por las dificultades que encierra, aun habida cuenta que podía contar en un sentido diferencial y si se quiere polémico con la obra monumental de Suárez de sus «Disputationes metaphysicae». Y aun siendo expresión común en la línea de su ascendencia filosófica que el problema de la distinción de la potencia y del acto, y de la esencia y de la existencia, son necesarias para explicar la analogía de proporcionalidad de las criaturas con Dios⁴. Lo cual entraña que la criatura podría constituirse como tal en su semejanza proporcional a Dios, sin que ello suponga necesariamente su constitución intrínseca de esencia y existencia.

DIFICULTADES ANTICREACIONISTAS MÁS EXPRESAS

En los autores mismos más representativos de la Segunda Escolástica que siguen las teorías de la real distinción, vemos hasta qué extremos apunta la dificultad anticreacionista más o menos de las esencias. Estos autores, que son los más grandes si se exceptúan a Scoto y a Suárez después de Santo Tomás dentro de las escuelas, se ven embarazados, al menos implícitamente, por un cierto anticreacionismo o al menos una proclividad

⁴ JUAN DE SANTO TOMÁS: *Lógica*, II, p. q. X, IV a III.

hacia él o si no dificultad que hace problemática la compatibilidad de la teoría que admita como componentes del ser finito los elementos reales de esencia y existencia. El propio Capreolo ya antes habla de una forma en que los derechos de la creación se desearía que apareciesen y se expresasen directamente de una forma más franca. «Quod etiam quidditas rosae non conveniat ipsi rosae per aliquam causam agentem extrinsecam ita quod aliqua causa efficiens sit causa quod rosa sit rosa ostendit Lieconiensis» (se refiere a Grosseteste)⁵.

Hablando de la quiddidad o esencia de la rosa creada y existente, se hace solidario de la posición que atribuye a Grosseteste en el sentido de que la esencia real no le conviene a la rosa por razón de alguna causa agente extrínseca. ¿No le conviene en último término y «reductive» como proveniente de la acción de la Causa Incausada? La esencia real de la rosa de la cual habla Capreolo, la «esencia existente» de la rosa es como las ideas platónicas, cuya inspiración claramente se acusa eterna, inmutable e improducta, o sea no causada por causa agente extrínseca. Esta posición respecto a la esencia de la rosa creada y existente, y, en general, respecto de las esencias tomadas como reales, se da más o menos explícitamente en todo el ciclo del pensamiento dominado por la teoría de la real distinción de esencia y existencia. Las esencias son reales inmutables e improductas. ¿Con ello son hurtadas a la creación? He aquí la gran cuestión sobre la cual los mantenedores de estas posiciones deberían haber meditado.

LA DIFICULTAD EXPRESADA POR CAPREOLO

Para que no quepa margen a dudas, Capreolo remacha en que en las cosas creadas su esencia real no ha sido creada por ninguna causa eficiente. Ahora bien, ¿cómo habiendo sido creadas las cosas pueden no serlo sus esencias reales, pues las cosas en cuanto cosas reales múltiples y diferentes entre sí lo son por sus esencias? ¿Cómo podemos admitir que las cosas creadas no siéndolo sus esencias reales por las cuales —y dado que según la teoría la existencia es de suyo única— son las cosas cosas, es decir, lo que cada una es y le diferencia de otra? Capreolo, advertido de la dificultad que provoca la improductividad de las esencias reales respecto de la Causa Increada —para salvar a todo trance una teoría que resultaría malsonante en este punto—, dice que ello no obstante las esencias dependen de Dios. Y dependen de Dios —dice Capreolo— como de causa ejemplar que les ha conferido su inteligibilidad. Y agrega algo que es bastante duro para un oído cristiano: que la esencia de las criaturas depende sólo del entendimiento, pero no de su poder activo. Y además

⁵ CAPREOLO: Ib. i, d. 8, q. 1 a 2; Edic. Paban, vol. I, p. 303 a.

llega a mantenerse que esa dependencia no es libre, ya que esa inteligibilidad, la de Dios, lo es necesariamente⁶. Es realmente aleccionador el observar a qué extremos lleva la posición de querer mantener a todo trance la teoría de la real distinción de esencia y existencia contra las exigencias radicales de la creación. ¿Qué quiere decir Capreolo cuando afirma que las esencias dependen de Dios únicamente como causa ejemplar y no de su poder activo y que esa dependencia no es libre? ¿Las esenciales reales —y de éstas se habla— son algo por sí mismas, independientemente de Dios creador? ¿La posición real de algo puede darse sin una dependencia real de Dios y efectiva? Confundir la inteligibilidad de las esencias con la inteligibilidad de Dios, que es necesariamente, sería un craso error. Y pensar que las esencias creadas, aparte de lo que tienen de existencial (en esta teoría), se reducen algo así como a la inteligibilidad de Dios, sería algo tan contradictorio y absurdo que resulta hasta inconcebible. La inteligibilidad de Dios es Dios mismo y las ideas en Dios es también Dios mismo, y de otro lado no se ve cómo las esencias que fuesen la inteligibilidad divina, que es necesariamente, fuesen, en cuanto distintas, dependientes del entendimiento divino como de causa ejemplar. Y menos aún sería admisible y concebible que las ideas divinas compusiesen «realiter» con la existencia. Es decir, que las frases anteriores están abocadas al absurdo y se mantienen en una línea de neta confusión no analizadas en ningún sentido en su significación, alcance y consecuencias.

Sucede así con una inexorable lógica en la teoría de la real distinción de esencia y existencia, a base de elementos «quo» reales, el no saber cómo poder hacer creada a la esencia. Desde otra vertiente, habría también una dificultad de tanta monta respecto de la existencia como elemento de suyo ilimitado e infinito y por ello mismo no limitable ni reducible. El hecho de que se haya ya presentado históricamente esta dificultad en los representantes principales de la teoría, si bien no la han confrontado a la luz de la creación debidamente ni hayan meditado suficientemente en sus implicaciones y consecuencias, nos dice que es algo que comporta necesariamente la teoría. Según Wells, la posición filosófica que afirma que en las cosas creadas únicamente se crea la existencia, mas no la esencia, está sostenida por Cayetano, Javelli el Ferrariense, Soccinas⁷. ¿Las esencias no son creadas por Dios? ¿Son increadas? ¿Dependen sólo del entendimiento divino como causa ejemplar y no de Dios como creador? ¿Qué significa esta dependencia y es Dios libre frente a ellas? ¿Pertenecen a la inteligibilidad divina y podrían ser distintas en este

⁶ Vid. Edición Paban, vol. III, p. 72.

⁷ N. J. WELLS: *The Modern Scholasticism*, 1961, p. 189. Nótese que este mi trabajo no es histórico y no me ocupo de un aquilatamiento extenso. La dificultad de la creación de esencias fluye lógicamente en esta dirección filosófica.

caso de Dios? ¿Cómo las esencias reales «quo» son distintas de Dios y no creadas por Dios? He aquí un haz de preguntas que con sólo plantearlas nos muestran la absurdidad de ciertas posiciones. Y con esto, como es claro, no decimos que lo autores mencionados no profesen la creación como está claro, sino que sería conveniente que meditasen quienes les siguen en las implicaciones inmediatas e ineludibles que implica. Por ello nos parece también un síntoma alentador el hecho de que la teoría de la real distinción, aunque resuelva aún menos tal vez sus internas dificultades, ha tratado de abandonar este rigidismo, en el cual, sin embargo, puede mantener al principio una aparente lógica. Actualmente, acaso para evitar estos escollos (pero faltando aún una reconsideración debida) de la teoría a la luz de la creación, se propende a no admitir la esencia como real, aunque llegue a funcionar luego ilógicamente como real. Es, no obstante, como un tributo no confesado y larvado, como luego veremos, a la teoría de la no distinción de esencia y existencia, pero que no puede mantenerse dentro de la lógica.

LA VERDADERA CONCEPTUACIÓN DE LOS SERES

Para advertir la verdadera naturaleza y constitución metafísica de los seres se hace necesario el concepto de creación, ya que se han constituido precisamente por creación. Al punto de que ellos mismos, en su raíz primera, son una creación. Es muy difícil por ello pensar que los modelos griegos, más allá de un grado mayor o menor de salvar las apariencias, sean adaptables a una auténtica y profunda visión y conceptuación cristiana de las cosas. Es imposible penetrar en la naturaleza de los seres creados, que precisamente se constituyen en cuanto creados sin conocer y adoptar en todo su alcance el concepto de creación.

Aquello que en su origen y directa o indirectamente no es más que una creación, ¿cómo vamos a poder conocerlo sin recurrir a este concepto? Sin él nada podemos profundizar en la raíz última constitutiva de los seres contingentes. Reductivamente, los seres participados son en su constitución misma última creados. Hablar de la creación y no contar con ella para saber lo que son los seres creados es un empeño imposible. Los resultados históricos de la teoría de la real distinción de esencia y existencia, que ha sufrido tantas mutaciones y retoques, no pudiendo mantenerse al presente tal como fuera concebida, nos alecciona de ello claramente. No se puede hablar de la creación en un lugar admitiéndola sin reparar debidamente en ella en su significación y alcance, y luego hablar en otra parte de la naturaleza del ser contingente y finito introduciendo en su constitución elementos que pugnan con el concepto de creación y se compadecen mal con él. El concepto de creación debe estar pre-

sente en el de la naturaleza de la constitución de las cosas que se constituyen por él. Los seres que tienen su último título constitutivo «reductivo» en la creación sólo puede explicarse por ella. La dependencia dinámica respecto del Ser Increado, que es la creación, los funda en el ser en todo cuanto son. Ahora bien, el análisis total de la realidad de los seres contingentes, o sea la visión panorámica e integral de todo el universo, nos lleva a la creación y está abocada a ella. Los seres contingentes tocan por sí mismos con la nada, y sólo la creación, la pura creación, los pudo levantar de ella. Y puesto que ya son y no tuvieron motivo alguno para ser realmente considerados ni desde el punto de vista esencial ni existencial, fueron fundados en la realidad desde la nada. Sólo la virtud infinita de un ser infinito Incausado, que es necesario y no contingente, pudo fundar en dependencia esencial suya los seres contingentes que alguna vez, por ser tales, no fueron. Y este no ser de los mismos —téngase esto presente— se refiere a su no ser real de su esencia real o de su existencia real. Porque la esencia real, que sería actual esencia, o sea actual realidad de la esencia, y esta misma, no puede explicarse originariamente sin la creación.

EL HECHO DE LA CREACIÓN Y LA CREACIÓN COMO HECHO

La creación es un «factum», un acontecimiento existencial y sustantivo que se ha dado y que explica el orto y la constitución originaria de los «seres visibles e invisibles»⁸. Nada se escapa a ella en esta primera originación, porque nada está más allá de ella, es decir, más allá de la raya de la pura nihilidad. Sólo el Ser Increado en su inmensa Plenitud absoluta, en su infinita y purísima actualidad.

Nosotros comprendemos que en la cadena entera de los seres contingentes, que en todo cuanto son y constitutivamente son contingentes, de hecho dados no pueden depender en última instancia de la contingencia de poder ser o no ser, porque si así fuera no serían y de hecho actualmente son.

Lo contingente, constitutivamente en su contingencia, no puede provenir de lo contingente, que en último término, al poder no ser y ser alguna vez, no fue. Es decir, que lo contingente alguna vez no fue, y por ello lo contingente no puede venir de la nada pura. La cadena de lo contingente en sí misma y por sí misma está abocada y topa con la nada. Y la nada no es fuente de ser. Y puesto que la cadena de lo contingente al poder no ser no fue siempre ni por su naturaleza y alguna vez no fue, resulta también por ello mismo que lo contingente ha tenido que ser levan-

⁸ Palabras del Credo. Cuando habla de Hacedor o Creador del cielo y la tierra.

tado y fundado desde la nada por una causa no contingente, sino absoluta, primera e incausada.

EL HORIZONTE DE LA CREACIÓN

Puesto que la primera originación de los seres cuando nada hay en el horizonte vacío de la nihilidad, fuera de la Infinita Causa Incausada, no puede realizarse sino como un salto sustantivo y puro del no ser al ser, se nos manifiesta ya lo que es la creación. Crear es aquel tipo de causalidad radical y original que levanta el ser desde el no ser y que por ello mismo no se hace a expensas o contando con algo que ya es. Crear no es, pues, educir, es decir, sacar o traer algo de lo que está ya potencialmente preparado para producir en la línea de la causalidad contingente. Es una causalidad de más alto rango, una causalidad pura y sustancial, porque todo lo fundado por la creación, que es nada menos que el ser sustantivo que se crea en su entera totalidad, es fundado precisamente por esa causalidad pura que llamamos creación sin presuponer nada de lo que se crea ni nada con lo que se crea. Esta es precisamente la significación de la productio «ex nihilo sui et subjecti» que compete definicionalmente a la creación. Entraña, pues, la creación una doble condición:

a) Es necesario que no se presuponga ni haya previamente nada de lo que se crea. Y ello ha de ser así precisamente porque se trata de la primera originación desde la nada.

b) La creación supone, asimismo, que la realidad que se crea en su orto primero sale toda entera en su aspecto esencial-existencial al ser. Es decir, el paso originario de la creación entraña en la realidad creada primeramente, que toda ella haya sido puro no ser en su realidad y en sus constitutivos, tanto esenciales como existenciales, si los tuviera que tener, y que una vez producida por la creación tenga por virtud de ella todo cuanto esencial y existencialmente tenga de ser.

c) Y hasta tal punto, que la entidad esencial y existencialmente dejada a sí misma permanecería en el no ser, y todo lo que tiene de entidad esencial y existencialmente lo tiene precisamente por virtud de la causa primera Incausada, que desde el horizonte íntacto de la nihilidad funda el ser y lo constituye en virtud de la creación.

d) Para advertir el significado y alcance de la creación, basta advertir sus términos «a quo» y «ad quem», que ella misma cubre con su realidad. El término «a quo» mirada ella como un hecho producido es la nihilidad pura, y el término «ad quem» al que ha sido levantada es la totalidad subsistente de lo que se ha producido en todo lo que es y contiene. Lo que es obra de la creación misma. El nivel ontológico que ha alcanzado cada ser creado y su contenido es obra de la creación.

e) Por ello, «a parte termini» el resultado de la creación, el ser de lo creado y la creación misma, son una misma cosa. La creación es así sustantivamente ambivalente de lo creado.

f) La creación funda y constituye el ser entero de lo creado, hasta el punto de que el todo entero es creación.

g) La creación es así pura y absoluta donación, y una donación por añadidura sustantiva o mejor subsistencial, ya que lo que ella constituye y funda es subsistente.

Todo lo que el ser contingente es y representa, esencial y existencialmente, es obra de la creación. Y así no podemos decir que el ser contingente se crea si alguno de sus elementos constitutivos (sea la esencia o la existencia en la hipótesis de que se distinguieran realmente) fueran creados. La creación abarca al ser y a sus constitutivos entitativos.

h) En la originación primera de los entes contingentes, que es la creación, todo lo que éstos son esencial y existencialmente, es decir, toda su realidad, no puede no provenir de la creación. Y tan contingente es en este sentido la esencia real de las criaturas como su existencia actual (distínganse o no entre sí —de ello prescindimos ahora—).

Tal es la originalidad originante e incompatibile y única de la acción creadora, que sólo puede estar en manos de Aquel que es la Omnipotencia Suprema y Unica.

Vemos, pues, que lo contingente en su orto primero emerge de la nada, por la virtud de una causa Incausada, y este surgimiento radical y originario es precisamente la creación. El ser contingente está fundado desde fuera de él, desde lo que no es él, y desde la nada de su naturaleza y entidad. Y puesto que es, y la más humilde brizna de hierba es, cualquier ser en cualquier grado que sea es su testimonio, y tuvo que ser en su origen primero levantado desde la nihilidad en todo cuanto es. El ser finito y contingente no tiene en sí mismo ni esencial ni existencialmente ningún título que lo exija frente a la nada. Distíngase o no se distinga realmente la esencia de la existencia, tanto el ser contingente, como los elementos que lo constituyen, ha tenido que ser fundado desde la creación. Esto es, desde un horizonte que como pertenencia suya no exhibe ningún título entitativo y topa con la nada. La creación excluye el que preexista algo de lo que se crea y algo con lo que se crea lo que por ella se produce. Excluye no sólo elementos materiales, sino también formales y metafísicos de aquello que se crea. Por ello es una pura creación «ex nihilo sui et subjecti» respecto de aquello que por ella es producido. La producción abarca aquí la totalidad de lo producido y la Causa Incausada que lo produce no manipula los elementos previos ni cuenta con ellos de aquello que íntegra, absoluta y sustancialmente se produce.

POSICIONES QUE CONTRARIAN LA CREACIÓN

Nuestro interés primordial se centra en salvar con nitidez el concepto de creación y sus implicaciones. Y hay que tener muy presente que el platonismo es un peligro permanente y una tentación en la que suele incidir con demasiada frecuencia la mente humana. Y por añadidura, un platonismo que representa una forma absoluta y exacerbada incluso por referencia al propio de Platón. Es la tentación de hipostasiar y absolutizar con la razón conceptos que aluden a seres y naturalezas limitadas. Platón, con la teoría de la *koinonía* quiso limitar en parte la absolutez de las formas separadas. En ellas había una jerarquización que buscaba una cúspide y la comunidad misma de ideas venía a amortiguar el carácter absoluto e ilimitado de cada una de ellas. Aristóteles, que había pretendido superar el platonismo con resultados por otra parte inciertos, al buscar como tónica una solución horizontal e intramundana y sin ocuparse suficientemente del área de lo trascendente. Las pocas veces que rebasa la consideración multiforme y pluralista de realidades particulares y empíricas inmanentes al mundo en una perspectiva demasiado horizontal, incide en un platonismo más primitivo si cabe, más exacerbado y, sobre todo, más descoyuntado que el de Platón⁹. Una cosa parecida acontece «*mutatis mutandi*» también luego en ciertas corrientes que pretenden seguir la inspiración del Stagirita, incluso en la Alta Edad Media. Renacen aisladamente y para ciertas tesis los motivos platónicos, y precisamente con un platonismo monolítico y desmesurado en exceso que levanta hacia lo trascendente vértices absolutos y unívocos, sino de un carácter lógicamente panteísta, que luego, gracias a la atenuación de una cierta incoherencia en el ajuste total de los problemas, se reduce al peligro del panteísmo.

Estos conatos de «univocar» ciertas estructuras, de conferirles por su naturaleza y de suyo en sí mismas un valor infinito, no se compadece con el concepto de creación y repugna con la idea de Dios, a quien por naturaleza únicamente le compete el ser Infinito y Absoluto. En una palabra, son esos conatos incompatibles con la concepción cristiana del mundo y con una filosofía auténtica debidamente sistematizada. La concepción pluralista de la realidad y de toda verdadera filosofía, que atraviesa el problema nuclear del ser y de los seres, se ilumina «*quoad nos*» a través de la creación, que coloca al Ser divino trascendente más allá de ella y a los seres finitos como constituidos por ella como obra de la propia creación. Esta concepción pluralista, y por el hecho mismo de ser libre la creación, tiene como vínculo común la analogía, porque los seres emanados de ella como

⁹ Con ello no queremos decir que en la perspectiva horizontal de linealidad ultramundana Aristóteles rebasa el platonismo.

imitación que son de Dios, son en todo cuanto son semejantes a Dios. Su ser mismo es una semejanza en su constitución ontológica remotísima ciertamente del Supremo Hacedor y por ello una analogía de El. Por lo que acabamos de ver, la consideración pluralista de la realidad que abraza al Ser y a los seres está cortada por el hecho de la creación, que explica la posibilidad real de éstos y también su realidad fáctica o efectiva. Esta visión pluralista de la realidad cortada por el «factum» de la creación en la división bimembre de Ser Imparticipado y seres participados, Ser Increado y seres creados, Ser Absoluto y seres dependientes, es una visión unida y conjunta en la analogía. Y por esta causa no podemos asignar estructuras unívocamente comunes a Dios y a las criaturas. No podemos decir que Dios posee el ser unívocamente común con el de las criaturas, no podemos tampoco afirmar que su esencia es de una naturaleza idéntica que se haya luego diversificado en las criaturas, ni tampoco que una forma que llamamos acto en Dios es ilimitada y en las criaturas es limitada, porque sencillamente y por las mismas razones señaladas no puede haber una misma forma común idénticamente a Dios y a las criaturas que quede luego diversificada en uno y otro caso.

LA REVISIÓN DE LA TEORÍA DE LA POTENCIA Y ACTO

Las consideraciones anteriores nos llevan hacia una reconsideración de la potencia y acto, no como palabras, sino atendiendo al problema que va debajo de ellas y que puede quedar encubierto.

Es cierto que estas materias abstrusas, cuales son las de la potencia y el acto, tienen un tratamiento difícil que se presta a frecuentes equívocos. Pero, no obstante la dificultad, conviene compulsar con decisión y entereza a la búsqueda de la verdad si sus supuestos son tan inconcusos como suele decirse. Por el contrario, parece ser que en sí misma la teoría de la potencia y el acto en cuanto se pretende llevarla más allá de los entes físicos, es contradictoria. Pero es que, además, en los entes mismos físicos —y esto es lo que acontecería en la teoría— hay un plano interno constitucional metafísico? Este doble platónico físico-metafísico, realmente diferenciado dentro de las entidades de este último carácter, representa en esta dirección el platonismo aristotélico, ya que hoy se admite corrientemente que el Stagirita no supera plena y debidamente a Platón. Algunos autores llevan estas redundancias entitativas, constitutivas de los seres físicos, a postular dentro de ellos las siguientes estructuras, incidiendo en un ultrarealismo superior en este aspecto al propio de Platón y desde luego al de Aristóteles.

- a) La estructura de potencia y acto.
- b) La estructura de esencia y existencia, que para ellos, sin que pue-

dan ni lleguen a mostrarlo, es diferente de la anterior. Ya ello resulta, tras de infundado y arbitrario, incluso pintoresco.

c) La estructura de materia y forma.

d) Y claro está, luego la de sustancia y accidente. No vamos a ocuparnos de las dos últimas y de las múltiples dificultades que suelen entrañar, tal como suelen ser expuestas en conexión con las anteriores teorías de la diversificación de potencia y acto, y de esencia y existencia. El entrecruce de estas distinciones con las de sustancia y accidente, provoca nuevas contradicciones en el seno del ser concreto, pretendidamente formado por tales estructuras en diverso plano.

Y aunque a primera vista pudiera parecer extraño —y esto no suele considerarse por los escolásticos de la tendencia que aquí señalamos debidamente—, el prejuicio de que la metafísica había de ser algo así como una reduplicación ontológica en el seno del ser concreto, motivó también el estilo o modo de pensar de Kant. Kant se movió bajo la idea preconcebida de que tenía que horadar la realidad física hasta una capa ontológica metafísica que estaba dentro de cada ser, como una especie de doble linealidad de mundo inteligible y sensible. Lo metafísico, en todo caso, supondría una capa real y entitativa como una especie de estrato reduplicativo y profundo de lo físico.

Ahora bien: aun cuando la teoría de la potencia y el acto sea de suyo más extensa que la de la esencia y existencia, cabe preguntar si se puede diferenciar en el seno del ser físico, aun en la hipótesis de la validez de la teoría. Los sostenedores de estas posiciones filosóficas se producen frecuentemente con tanta imprecisión confusiva que parecen sostenerlo.

ANFIBOLOGÍA Y CAMBIOS DE SENTIDO

La estructura de potencia y acto funcionan —se dice— como la de lo determinable y lo determinado. Esto se repetirá luego también respecto de la esencia y la existencia. Y en la esencia respecto de la materia y forma. Luego también respecto de la sustancia y el accidente, pero cambiando eventualmente de dirección. Primeramente cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿La potencia y el acto, si es que se diesen como contradistinguidas en el seno del ente físico, podrían ser distintas de la esencia y la existencia?

Hay, pues, en estas afirmaciones frecuentes cambios de signo, dado que aun admitido que el acto significa la perfección, a veces se le considera como acto en su relación con la consiguiente potencia al elemento más imperfecto, y tampoco se mantiene siempre el principio que a veces suele postularse de que el acto y la potencia deben mantenerse en la misma línea de ser. Las aplicaciones de la teoría, que no evitan aspectos pintorescos de

la misma, inciden así en cierta arbitrariedad y equivocidad. Ahora bien, volviendo al primer punto tenemos lo siguiente: Puesto que se trata de una real distinción de potencia y acto, y de una consiguiente composición en la línea del ser, no se puede admitir que haya una real distinción y una consiguiente real composición de la línea de la esencia que no fuera en la línea del ser. Todo lo real se inscribe necesariamente en la línea del ser, so pena de carecer de realidad. «*Ens et res sunt synonyma*». Y no vale el efugio de decir que la composición es real, y no la potencia y el acto. No vale decir que la potencia y el acto no son reales y sí su compuesto. Porque no puede formarse un compuesto real sin que lo sean sus componentes «*quo*». Porque además no podrían distinguirse realmente estos mismos elementos ni componer entre sí, si no fueran realmente como elementos «*quo*», y lo contrario es soslayar su realidad «*quo*», mas admitirla luego incurriendo en una «*contradictio in adjecto*».

LA COMPOSICIÓN DE POTENCIA Y ACTO A LA LÍNEA DEL SER Y EN LA LÍNEA DE LA ESENCIA

Ya en la problemática mantenida entre Fabro y Geiger transparece esta distinción de dos líneas distintas (y aun antes), línea del ser y línea de la esencia, llamada también a veces por algunos línea de la formalidad. Frecuentemente suelen hacer funcionar esta diferenciación algunos autores, también con la diferenciación de participación dinámica y estática. ¿Mas tienen sentido lógico estas diferenciaciones? ¿La línea de la esencia no está también ubicada en el ser? ¿Puede algo que sea real, en el grado que lo sea, estar fuera de la línea del ser? Creemos que por este camino quedaría clara y netamente destruída la trascendentalidad del ser y con celo arruinada enteramente la metafísica. Las divisiones generalísimas del ser no se pueden legítimamente verificar ni como intento siquiera por referencia exclusiva a las criaturas, porque la significación principal y suprema del ser es precisamente por referencia a Dios. Pero dejemos estos dos problemas por ahora, que por su importancia los dejamos para nueva ocasión, pues tanto la salvaguardia de la trascendentalidad del ser como la necesidad de abarcar al ser infinito en la división bímembre fundamental y primerísima del ser, pugnan con la distinción artificial y errónea de la línea del ser y de la esencia que parece también invocar Marc.

Por no analizar suficientemente lo que se oculta bajo las palabras, frecuentemente suelen distinguirse líneas que no tienen diferencialmente correspondencia alguna con la realidad. Una composición de potencia y acto en la línea del ser—dicen— y otra en la línea de la esencia. ¿Qué significa una distinción y composición en la línea del ser? ¿En qué se diferencia de una distinción y composición en la línea de la esencia? ¿Tienen sentido

estas distinciones por referencia a la realidad que quieren representar? Además de ello, ¿habría que admitir una distinción de esencia y existencia? ¿Cómo podrían entenderse estas superpuestas estructuras de planos y estratos diferentes en la realidad? No hay, por añadidura, luego una composición de sustancia y accidente, que los patrocinadores de estas doctrinas consideran como de potencia y acto, y con la particularidad pintoresca en el caso de que la sustancia sea considerada como lo determinable y la potencia y el accidente como su acto perfecto y lo determinable? ¿No se usan así los términos potencia y acto en sentidos multívocos y hasta equívocos con una vaguedad similar a lo de lo determinable y lo determinado, pasando a veces incluso la potencia, como en el caso de la sustancia, a significar el elemento más perfecto y el acto en este caso el accidente el más perfecto?

GRATUIDAD, INAPLICABILIDAD Y REDUPLICACIÓN DE PLANOS

La teoría de la real distinción de la potencia y el acto llevada más allá del campo de lo físico es una conceptualización gratuita inaplicable a ninguna realidad que esté en ese caso y que ni siquiera podría estar, y además resulta contradictoria.

a) No es posible concebir sin verificar, por lo que luego diremos, una especie de redundancia en los términos, una distinción de potencia y acto diferenciada de aquella que podría darse en un plano físico. Es decir, que la conceptualización de la distinción de potencia y acto metafísica y a la par pensada como real lleva inevitablemente a una reduplicación de estructuras con doble plano entitativo en cada realidad a que se le aplica. De un lado el plano entitativo metafísico y de otra el plano físico. Utilizamos precisamente la palabra plano entitativo para no prejuzgar acerca de su carácter «quod» o «quo», pues cualquiera de estas dos modalidades, y aun siendo muy difícil de poder legítimamente entenderse la segunda de ellas en el caso, no evita la reduplicación de esferas ontológicas dispares y de distinto nivel en una misma realidad. Con esta reduplicación se cae de lleno en un platonismo que entraña mayores dificultades que el propio de Platón, el cual se pronuncia por una reduplicación separada, al fin y al cabo. Pues no se comprende cuál pudiera ser la línea posible de sutura de dos planos y niveles ontológicos distintos en el seno de un ser fáctico y frecuentemente intramundano. Al cual, por añadidura, no sabríamos si llamarlo físico o metafísico, o físico y metafísico con una «y» de hiatus insalvable de por medio.

b) Pero prescindiendo de desenvolver todas las consecuencias que la dificultad señalada entraña, pasamos a declarar un inconveniente no menos grave.

La teoría de la real distinción de acto y de potencia no implica una oposición exclusiva en los términos. No puede implicarla y por ello la teoría se destruye en su propia formulación, por la «*contradictio in adjecto*» que entraña. La teoría sólo podría valer en el caso de que hubiera oposición exclusiva, pues esta es la condición indispensable para que pueda mantenerse la distinción de la potencia y acto. O sea, tendría como condición mínima que decir la potencia real no puede entenderse como acto. El acto nunca y en ningún grado puede el ser un potencial actualizable. Mientras no nos muestre la absurdidad de las dos proposiciones una y otra, o sea la absurdidad de cada una de ellas, la teoría carece de toda base legítima y real. Cualquiera de las dos posibilidades apuntadas, o bien que la potencia real entrañe actualidad, o bien que el acto pueda ser un potencial actualizable, anula la distinción de la potencia y del acto, que requeriría una oposición exclusiva en sus términos, es decir que en ningún caso ni grado el uno fuera el otro. Sólo una sola cualquiera de las posibilidades de que la potencia entrañe el acto, o la posibilidad de considerar un potencial en el acto, anula la teoría. En cambio, para que sea válida necesita mostrar que las dos posibilidades señaladas son inválidas. Ahora bien, creemos que la potencia real no excluye ni puede excluir el acto real. Una potencia real es una actual potencia real, con lo cual entraña en sí misma y por sí misma la razón de acto en el grado que fuera. Una potencia real es una actual potencia real. Su realidad es su actual realidad incluso si se la considera como realidad «*quo*», es decir que posee la actualidad «*quo*» de su pertinente realidad. A su vez nada impide el pensar que un acto pueda ser un potencial actual. Cada cosa se actualiza en virtud de lo que es; esto es, conforme al potencial que tiene. Y si la impulsión le viniera de fuera, conforme a las virtualidades que tiene ese potencial y que pueden ser determinadas con una estimulación exterior. El acto es así un potencial actual aun actualizable conforme a sus virtualidades. Y este es exactamente el concepto del ser actual potencial o del potencial actual y actualizable, tal como empezó a verlo Aristóteles y el único del que nos habla la realidad. Con ello no negamos que no pueda aplicarse a realidades metafísicas y a entidades a las que no aplicó el Stagirita, pero sin marcar una redundancia o doble de planos entitativos en el seno de la entidad.

CONTRADICCIÓN ENTRE LA PRETENDIDA NO ACTUALIDAD DE ELEMENTOS HIPOTÉTICAMENTE ACTUALES

El intento de diferenciar realísticamente la potencia y el acto en un plano metafísico como elementos «*quo*» reales, supondría que fueran actuales. Lo real «*quo*» no puede menos de ser en su grado actual «*quo*» y con ello se anula el problema. O sea distinguir lo real «*quo*» potencia, de lo

real «quo» acto, es absurdo llevado al límite de oposición exclusiva, porque lo real «quo» no se opone exclusivamente a lo real «quo». Es decir, que resulta incomprensible que una teoría de la real distinción de potencia y acto pueda establecerse entre elementos no actuales. Porque la actualidad diferenciada de tales elementos podría sostener, si fuera viable, la actualidad de la distinción, y sólo de esta suerte cabría hablar de ella. La actual distinción de la potencia y el acto supone su actual realidad «quo», o sea que pediría la inscripción de los dos términos en el acto. El grado de actualidad «quo», que marcarían necesariamente cada uno de los dos términos para señalar la real distinción, no permitiría sino concebirlos redundantemente como acto. O sea que lo real «quo» es actualmente lo real «quo». Lo real «quo» es lo actualmente real «quo» y no habrá otra manera de concebirlo. Si bien una vez planteado y analizado así el problema, la teoría se deshace a sí misma en su análisis.

c) Prosigamos en este análisis de lo que quieren decir o pueden decir las palabras acto y potencia. Se habla en la mencionada teoría de la realidad, pero no de la existencia de la potencia y el acto. La potencia y el acto son reales, pero no son existencia. Queda muy confuso si se puede decir que no son existentes, y del mismo modo si tienen o no tienen existencia. En este punto tampoco parece que se quiere aclarar la teoría y tal vez quede de intento oscurecida. Al menos no se entra en el análisis del valor de las palabras potencia y acto, no se determina lo que en realidad son, con lo cual la teoría misma se vuelve gratuita e injustificada. ¿Se trata de la potencia y el acto, que son reales mas no existentes? La existencia se suele decir es la del compuesto, no la de los componentes. Esta distinción de palabras necesitaría en cualquier caso ser justificada y mostrar si es viable, si puede sostenerse, porque cualquier afirmación que carezca de fundamento debido se vuelve injustificada y arbitraria. Si la existencia pertenece al compuesto y no a los componentes, se plantearía el problema de averiguar cómo de elementos no existentes puede luego surgir la existencia. Y al preguntar esto, lo hacemos no «ratione temporis» sino «ratione naturae», es decir que aun en el caso en que se diga que los elementos «quo» potencia y acto son «simul», queda en pie el problema de su diferenciación en el orden de la naturaleza. ¿Lo inexistente puede provocar la existencia? Y si no la provoca, ¿de dónde surge ésta? Y si es algo que se agrega y añade, ¿en qué puede consistir esta añadidura y agregación? ¿Cómo puede explicarse algo real no existencial y que a la par sea existencializador o determinante de la existencia? Al menos en este terreno las afirmaciones han sido gratuitas, carecen de análisis y se establecen sin demostración alguna. Aun si pudiésemos admitir que no envuelven contradictorios internos, lo cual ya de suyo sería harto difícil, aún quedaría en pie el aspecto de su arbitrariedad y gratuidad: carecen de una demostración y de un análisis adecuado que las justifique. Veremos después si se

puede admitir algo que sea real o «realizador» de la existencia sin que sea existente o existencial.

SE URGE LA DIFICULTAD DE LA DISTINCIÓN DE LA LÍNEA DEL SER
Y DE LA ESENCIA

Para admitir estas dos líneas habría que poder marcar su diferenciación desde un punto de vista realístico, al menos «quo». Habría en efecto que mostrar que se da una línea de esencias reales o de verdaderas esencias que no pertenecen al ser ya por lo que ellas mismas son en su entidad. Y la esencia incluso etimológicamente viene del ser, es tal por el ser. A menos que se trate de la esencia meramente pensada de la idea del ser (y de ésta no se ocupan, como afirman expresamente) la esencia real pertenece al ser y no puede ella misma concebirse fuera del ser. Ellos mismos hablan frecuentemente y sin advertirlo del ser de la esencia. Y dado que el ser abarca a todo lo que es real, ya que «ens et res sunt synonyma» no se comprende cómo la esencia actual no sea real y por lo tanto ser. El ser abarca a la esencia real porque abarca todo lo real en cualquier grado que sea, so pena de destruir su trascendentalidad.