

LA CRIATURA COMO DISTINCIÓN

M^a JESÚS SOTO BRUNA

Manuscrito recibido: 22-XI-2001

Versión final: 10-XII-2001

BIBLID [1139-6660 (2002) n° 4; pp. 141-165]

RESUMEN: *La criatura como distinción.*- El título del presente artículo apunta a la investigación de una de las tesis centrales del pensamiento de Leonardo Polo referido a la creación, y que se encuentra explícitamente formulada en el Tomo I de su *Antropología trascendental*. Concretamente, la tesis poliana propone abordar el estudio de la criatura desde su carácter de acto de ser *creado*, distinto por ello del Ser *increado*.

Palabras clave: Creador, criatura, nada, distinción.

ABSTRACT: *Creature as Distinction.*- The title of the present article underlines the investigation of one of the thesis central to Leonardo Polo's thought about creation, explicitly developed in the first volume of *Transcendental Anthropology*. Polo's theory studies the creature regarding its act of being *qua created*, therefore as distinct from the *uncreated Being*.

Keywords: Creator, creature, nothingness, distinction.

1. Introducción: el planteamiento creacionista

Una vez que el creacionismo se incorpora a la temática de la metafísica, ésta añade asimismo a su programa una serie de distinciones que no podían hallarse presentes en el pensamiento griego, que ignoraba la creación. La distinción más importante, según Leonardo Polo, no es —como se ha venido afirmando en la ingente literatura sobre el tema¹— la que resalta al ser de los lindes de la nada, sino la que distingue el ser creado propio del ente finito, del ser increado propio del ser divino: “la distinción *criatura-Creador* es mayor que la distinción *ser-nada*”², ha asegurado Polo reiteradamente.

1. Cfr. dentro de la literatura reciente, puede consultarse al respecto: JAN AERTSEN, *Nature and creature: Thomas Aquinas way of thought*, Brill, Leiden, 1988, y la abundante bibliografía allí citada; así como los textos principales de TOMÁS DE AQUINO sobre el tema, especialmente tratado en el capítulo 7, 239-337.

2. *Antropología*, I, 133. Cfr. también, entre otros, *Presente y futuro*, 170.

Enfocar la creación desde esta distinción me parece ser lo más característico de su pensamiento cuando se trata de abordar la cuestión del Creador y la criatura; desde ella se quiere poner de relieve, ciertamente, la trascendencia e independencia de un Absoluto que no queda determinado ni modificado cuando ejerce el acto creador; pero también la novedad que supone la advertencia de la realidad creada, la cual, precisamente en cuanto creada, posee su propio acto de ser, distinto de la esencia creadora y por tanto susceptible de una pluralidad real.

Al plantear entonces la creación en términos de distinción de actos de ser, la pretensión de L. Polo ha consistido en dar un paso hacia delante a partir de las formulaciones clásicas sobre el tema. Así, si una metafísica creacionista admite sin dudar que “el ser de la criatura se distingue de Dios”³, Leonardo Polo sostiene que tal distinción debe abordarse atendiendo al radical carácter de *creado* del ser que se distingue de Dios y que, por lo tanto, no atiende en primer lugar a la esencia del ente ni a la relación, en lo finito, entre la esencia y el ser. Esta tesis, apuntada ya en su obra anterior, se encuentra enunciada explícitamente en el libro *Antropología trascendental*, cuya primera edición data de 1999; está expuesta en los siguientes términos: “el acto de ser de la criatura se distingue del acto de ser de Dios no porque sea realmente distinto de la esencia, sino por ser creado. Si esto no se entiende, se cae en un indiscernimiento unilateral del acto de ser. Por consiguiente, hay que aceptar la distinción entre Dios y la criatura en la línea del acto de ser, la cual, a su vez, comporta en la criatura la distinción del ser con la esencia”⁴.

Si, en efecto, la *creatio* es el acto por el cual Dios, *ex nihilo*, otorga o da el ser, éste —el ser otorgado, el ser de la criatura— no es que no pueda ser confundido con la nada, sino que, ante todo, no queda confundido con Dios⁵; pues el acto de ser finito debe ser *realmente* distinto del acto de ser divino, advirtiendo ciertamente que tiene realmente su origen en una acción que procede *ex nihilo* y donde Dios no es entendido como un principio a partir del cual son producidos los otros seres. Desde tal distinción puede observarse la singularidad del pensamiento de Polo, tanto con relación al planteamiento clásico, en cierto modo sistematizado en el siglo XIII por Tomás de Aquino, como también en referencia a la gran corriente neoplatónica

3. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia Dei*, 3, a. 16, ad 24. En lo sucesivo, para citar esta obra, tendré en cuenta la edición preparada por ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ y ENRIQUE MOROS, en Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 128, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

4. *Antropología*, I, 121.

5. Cfr. *ibid.*, 143.

que recorre en una dirección determinada la historia de la filosofía, y asimismo en confrontación con los logros alcanzados en la especulación teórica por el idealismo contemporáneo. Las páginas siguientes suponen una aproximación a la posición de L. Polo con respecto al creacionismo, con el fin de introducir la originalidad de su planteamiento en relación con las grandes versiones históricas aludidas.

2. *Ex nihilo* y distinción

Es claro que ya Tomás de Aquino, al introducir la creación como *processio ex nihilo*⁶, se sitúa más allá del modelo aristotélico del cambio, que presupone siempre el sustrato permanente de la materia, a partir del cual no surge en acto sino aquello que ya preexistía en la potencia de la materia. La noción de creación obliga, por el contrario, a pensar en una acción en la que se halla ausente toda potencia pasiva, pues el Creador, si es tal, actúa sin ninguna potencia previa; de tal modo “que no hay proporción alguna entre lo que no posee ninguna potencia y la potencia que presupone el poder de todo agente natural. Ambas (potencias) se comportan entre sí como el no-ser y el ser”⁷. Y de ahí la ya clásica descripción de la creación que fijó el Aquinate: “[...] *emanationem totius entis a causa universalis, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine creationem*”⁸, explicando así que el acto creador se dirige propiamente al ser, sin materia previa o supuesto alguno⁹ y, por lo tanto, es creación *de la nada*.

Leonardo Polo ha recogido el pensamiento anterior en su integridad. Pero, partiendo de éste, ha precisado que el carácter creado de la criatura adquiere su consideración radical al distinguirla de Dios: “según mi propuesta, el ser creado no es el ente transcategorial, sino distinto de la nada, porque sólo así la criatura es todavía más distinta de Dios. La distinción de

6. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 44: *De processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa*.

7. *Ibid.*, q. 45, a. 5, ad 3.

8. “Unde, si consideratur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod praesupponatur huius emanationi. Idem autem est *nihil* quod nullum ens [...]. Creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil” (*ibid.*, a. 1, resp.).

9. Aunque introductoria, considero precisa en sus términos la exposición del pensamiento de TOMÁS DE AQUINO referente a la creación presentada por LAURENCE RENAULT, en su libro *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, en el capítulo titulado: «Création et distinction», 50-70.

ser y nada cede ante la distinción de la criatura y Dios”¹⁰, pues esta última es mayor. Ciertamente, la nada queda excluida del ser finito al ser creado; pero tal exclusión no es lo que en su radicalidad define, por así decir, la finitud, una vez aceptado que lo creado es *ex nihilo*. Antes bien, aquello que se consigue al distinguir al ser de la nada es lo que Polo considera la máxima distinción: “Dios ‘se ocupa’ de la nada para crear: crea ‘fijándose en’ la nada para establecer una distinción superior, es decir, *crea lo que se distingue más de Él que de la nada*. Con otras palabras, nada ‘sirve’ para sentar la ‘mayor distinción’, es decir, la de la criatura con Dios. La consideración filosófica de la nada se reduce a esto. *Nada* es la exclusión completa de que la criatura se distinga más de cualquier otra instancia que de Dios. Dios no crearía si lo creado se distinguiera más de cualquier otra cosa que de Él”¹¹. Tal distinción entra ya en el orden trascendental, pues se establece entre actos de ser.

De un modo sistemático lo había expresado ya en su libro *Presente y futuro del hombre*: “creación significa dos cosas: 1^a) Que la distinción más importante que se puede sentar no es aquella que existe entre lo que se mueve y lo inmóvil, o entre lo transitorio y lo permanente, porque *la distinción entre ser y nada* lo supera [...]. El creacionismo significa [...] que el ser es *realmente* lo más distinto de la nada [...]. 2^a) Significa, también, que si el ser se distingue de la nada en *sentido real*, todavía hay una distinción mayor: aquella que existe entre lo que se distingue de la nada y Dios”¹². Con ello, queda advertida la positividad propia de la criatura en cuanto tal¹³ y el alejamiento de una comprensión de la misma como un aspecto imperfecto de la perfección divina, o “como un precipitado degradado de la esencia divina”¹⁴.

Desde este planteamiento de la creación, la pluralidad de los sentidos del ser que tan original y genialmente había permitido a Aristóteles superar de un modo definitivo el monismo parmenídeo, queda situada en su propio ámbito categorial, para abrirse a una distinción mayor y que se asienta en la esfera de lo trascendental. Así lo ha expresado Polo en la actualidad: “creación significa que la distinción entre lo categorial y lo trascendental no es la más radical. Con ello se abre una distinción sin la cual el planteamiento

10. *Antropología*, I, 132.

11. *Ibid.*, 135, nota 136.

12. *Presente y futuro*, 138-139.

13. “La distinción es positiva” (*Antropología*, I, 133).

14. Expresión usada y rechazada para la comprensión de la criatura en *La persona humana*, 235.

trascendental que propongo no se entiende: es la distinción de la criatura con el Creador”¹⁵. Se trata de una consideración que no pudo atisbar la especulación confinada en la eternidad de las esferas celestes. A partir de ahora, en efecto, debe repararse en que el ser se divide en dos: el ser creado y el ser increado¹⁶; mientras que “el pensamiento griego estimaba que la diferencia más importante es la que existe entre lo que no puede permanecer en su ser y lo eterno —lo que permanece siempre en su ser— [...]. Por ello, el pensamiento griego no es creacionista”¹⁷.

Reconocer al ente finito como creado significa reconocer que su acto de ser propio consiste precisamente en su carácter de *creado*, distinto del acto de ser de Dios. Desde este reconocimiento, puede resaltarse adecuadamente la trascendencia e independencia del Absoluto y reconocerlo como *máximamente distinto*: “Dios no es lo absolutamente diferente, sino lo máximamente distinto”¹⁸; y, al mismo tiempo queda determinada la posición metafísica de la criatura: “la criatura *es* por Dios, es decir, por su causa, o por destinarse a su Creador. En cambio, el Ser increado es independiente de la criatura, *es* sin necesidad de ella”¹⁹. Desde este enfoque, el clásico tema referido a la relación Dios-mundo, no puede abordarse desde la diferencia entre lo ‘uno’ y lo ‘otro’. Establecer entre el Absoluto y lo creado una relación de diferencia, implicaría abordar esta cuestión desde la lógica de la unidad del ente y su relación, por así decir, con sus inferiores²⁰; pero entonces quedaría fuera de tratamiento la pluralidad real que se advierte al admitir la existencia de seres que son creados²¹.

15. *Antropología*, I, 133.

16. Cfr. *La persona humana*, 232.

17. *Antropología*, I, 132. Cfr. *Presente y futuro*, 138.

18. *Antropología*, I, 143. Según LEONARDO POLO, la *diferencia* se incluye dentro del marco de lo objetivo, mientras que la *distinción* penetra en el tratamiento de lo propiamente real: “el sentido trascendental de la distinción no puede ser pensado objetivamente, pues los objetos sólo se piensan en términos de unicidad (como dice Aristóteles, sólo se piensa lo uno). Paralelamente, las diferencias sólo se pueden subsumir en la unidad del ente de manera incoherente” (*ibid.*, 131). Cfr. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la «Antropología trascendental» de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001, 68-75.

19. *La persona humana*, 232.

20. “Cuando se trata de la pluralidad de objetos es preferible hablar de diferencias [...]. Las distinciones son de mayor amplitud que las diferencias, las cuales corresponden al orden lógico” (*Antropología*, I, 131).

21. Tal advertencia requiere, en la filosofía de LEONARDO POLO, el abandono del denominado por él *límite mental*, que, fundamentalmente, consiste en la objetividad del pensamiento. Son ya muchos los estudios sobre LEONARDO POLO que han abordado este asunto; recientemente, lo ha expuesto con claridad JUAN FERNANDO SELLÉS, en su artículo: «El há-

En definitiva, una metafísica que quiera dar cuenta de la pluralidad de la realidad creada, y que no quiera por tanto confundir el ser del Creador con el ser de la criatura, debe sostener que la pluralidad creada no tiene término de comparación con Dios. O sea, Dios no es aquí el Ser-Uno, del cual los otros seres reciben, como por semejanza, su ser y su unidad. Antes bien, admitida la creación, “hay que admitir que *la distinción también es trascendental*, o tan primaria como la unidad”²²; con ello queda explicada la división del ser en ser creado y ser increado, además de haberse excluido de un modo definitivo el monismo en que el pensamiento antiguo quedaba —en última instancia— estancado. Además, esta determinación de la criatura como distinción atiende a la realidad última del ente finito; alejando entonces otro tipo de consideraciones que no se sitúan propiamente en este orden trascendental, sino que más bien equivalen a planteamientos lógicos u objetivistas. Como ha señalado I. Falgueras, el término *distinción* puede calificar a la pluralidad de los trascendentales últimos mejor que las nociones de *diversidad* o *diferencia*; pues —siguiendo en este punto la intuición poliana— ha explicado que “distinto viene de *dis-stinguo* que significa ‘no extinguirse o desaparecer’: lo distinto es lo que no desaparece en otro, o en otras palabras, lo que no se confunde con otro. En cambio, ‘diverso’ es lo que se orienta de otra manera (por ello se opone a ‘conversión’); ‘diferente’ es lo que lleva en direcciones dispares; y ‘dispar’ es lo no equivalente. Por ello ninguno de estos últimos es término apropiado a la ‘conversión’ de los trascendentales, sino sólo el primero, (‘distinto’) que afirma la no confusión de actos últimos”²³; es a mi juicio ésta una explicación última del interés de Polo por señalar a la criatura como distinción; pues, en efecto, sólo esta precisión permite no confundirla en modo alguno con el ser de Dios.

Quiere lo anterior decir que, para la criatura, es más radical su carácter de creado que su carácter de acto²⁴. Pues es precisamente por ser creada que queda alejada definitivamente de la nada y expresada en la plena positividad de su ser. Según Polo, crear no es un diferenciar o separar algo de un hipotético reino de la nada. Puesto que la nada no es algo a partir de lo cual pue-

bito de sabiduría según Leonardo Polo», en *Studia Poliana*, 2001 (3), 73-103, especialmente, 82-84.

22. *Antropología*, I, 131, ahí puede asimismo leerse: “la manera clásica de enfocar lo trascendental es objetivista y parte de la unidad del ente. Sin embargo, la distinción es tan primaria como la unidad”.

23. IGNACIO FALGUERAS SALINAS, «Esbozo de una filosofía trascendental: Introducción», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 507.

24. “¿Qué es más radical para lo creado: el carácter de acto o el carácter de creación? Respuesta: el carácter de creación” (*Curso de teoría*, I, 1^a ed., 46-47). Cfr. HÉCTOR ESQUER GALLARDO, «Actualidad y acto», en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 145-163.

da el ente surgir, aunque sea por un acto creador: “hay que decir más: en primer lugar, que es problemático que la nada sea pensable, es decir, que alguna operación intelectual se conmensure con ella”²⁵. Crear, como acto propio de Dios, es, propiamente, dar el ser, pero no el ser del que crea, sino el ser de lo creado. Proposición esta que debe ser mantenida para poder expresar en la realidad la distinción que supone la criatura respecto del Ser Originario: “por decirlo de alguna manera: Dios ‘se ocupa’ de la nada exclusivamente en atención a la criatura; es decir, la crea excluyendo la nada de ella y, por tanto, distinguiéndola de la nada. Por tanto, la creación hunde sus raíces en el misterio del amor divino. Crear el ser inferior sin más al Ser Originario es una distinción simplemente admirable, y en modo alguno una diferencia”²⁶. Si el ser otorgado a la criatura no fuera propio —ser creado—, sino únicamente una suerte de prestación temporal del ser divino, la creación perdería su carácter de tal; ya que de ella quedaría ausente la radical novedad que supone ese acto divino. O, como ha escrito Juan García, “hay que retirar la mirada de la nada para entender la creación. Porque no está claro que el ser tenga opuesto, o que la nada sea su opuesto; ya que si el ser no es un género, menos será una especie, y por tanto carecerá de opuesto [...]. Lo más diferente del ser no es su opuesto, sino que lo más diferente del ser creado es el increado”²⁷: no es uno, sino distintos actos de ser.

La criatura debe ser caracterizada por su distinción con respecto al Absoluto: por ello, señalarla únicamente como acto, no expresa en su profundidad lo que es más propio de ella, a la vez que no resalta suficientemente la independencia del Absoluto. Así, la explicación del ser divino como independiente de la criatura, como no determinado respecto de ella, aleja la idea de un Dios comprometido con relación a su efecto, rechazando asimismo la consideración de la criatura como algo *producido* o *elaborado*: “Dios no es causa-en orden al efecto. Dios, en suma, es independiente de la criatura *precisamente dada la criatura*”²⁸.

25. *Antropología*, I, 131.

26. *Ibid.*, 135. “Sin percatarse de la distinción ser-nada la creación no se pone en claro. Pero, además, la criatura es distinta del creador, o como dice Tomás de Aquino, el ser se divide en dos: creado e increado. Por tanto, si se acude a la noción de distinción —no a la de diferencia— la cuestión es la siguiente: si la criatura se distingue más de Dios que de la nada, o bien, si se habla de la nada en tanto que la criatura se distingue de Dios” (*ibid.*).

27. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, «Sobre el ser y la creación», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 601.

28. *La persona humana*, 233. “Creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus a quo, est simpliciter non ens” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 45, a. 1, ad 2).

“Precisamente dada la criatura”: resulta interesante notar cómo, advertida así la criatura desde su ser propio, queda totalmente inalterada la radical prioridad de Dios, nunca y de ningún modo entremezclada con los efectos. A su vez, la independencia y la necesidad del ser divino muestran justamente la distinción radical de la existencia creada, pues “sin esa necesidad la realidad creada no es, no ya posible, sino real”²⁹; y su realidad exige una previa *donación de ser*, donación en la que consiste la creación. El ente creado no es su ser, sino que lo primero, para él, es ser creado: ha comenzado a ser, y en ese comienzo reside su dependencia respecto del Creador, dependencia que es a la vez la distinción que demuestra la existencia de Dios³⁰. Pues Dios, increado, es su ser, y por ello *Identidad*: “la Identidad es Origen, es decir, la Identidad no comienza, es acto de ser increado. Aquí está la distinción radical entre el acto de ser de Dios y el acto de ser de la criatura: Dios no comienza, pero la criatura sí”³¹; mientras que “el *esse* creado es otro que el *esse* creador, y ello quiere decir que él mismo no es idéntico, o mejor que no es la identidad ni el acto puro”³².

El comienzo es para la criatura su distinción respecto del Absoluto³³, en tanto que este último es su propio ser: ciertamente la distinción se opera en la línea del acto de ser. Debe entonces hacerse hincapié en la acción creadora desde el propio ser de Dios, y no en la noción de un Absoluto que lo comprendería como una suerte de modelo a partir del cual serían elaborados los entes finitos, los cuales imitarían —de un modo gradual— la esencia divina. No es éste el punto de mira que pretende Polo en su consideración de la criatura como distinción: “no podría decirse, meramente, que la esencia creada tiene su modelo en Dios, o que es un precipitado degradado de la Esencia divina, sino que la existencia, la actividad creada, exige la actividad existencial divina: Dios es creador ‘con’ su Ser. No se trata de Dios como

29. *La persona humana*, 234. La advertencia de la realidad creada únicamente es posible “sosteniendo la absoluta prioridad de Dios” (*ibid.*, 235).

30. “En rigor, la existencia de Dios es demostrada por el acto de ser creado” (*El conocimiento habitual*, 74; y *Nominalismo*, 251).

31. SALVADOR PIÁ TARAZONA, «De la criatura a Dios. La demostración de la existencia de Dios en la primera dimensión del abandono del límite mental», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 939.

32. IGNACIO FALGUERAS SALINAS, «Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real *esse-essentia*», en *Revista de Filosofía* (Instituto de Filosofía Luis Vives), 1985 (8), 239. Este trabajo lo citaré según esta versión, aunque se encuentra reeditado en *Crisis y renovación de la metafísica*, Estudios y Ensayos. Universidad de Málaga, Málaga, 1997.

33. Cfr. FRANCISCO JAVIER PÉREZ GUERRERO, «La criatura es hecha como comienzo o principio», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 323-331. Téngase en cuenta que, para LEONARDO POLO, el ‘comienzo’ es la designación propia de la criatura cósmica, no de la criatura humana, la cual co-existe, o es ‘además’.

modelo, sino de Dios como causa —*Deus non est esse essentielle sed causale rerum creatarum*, dice también Santo Tomás—. En Dios no caben meros posibles. Dios tiene que ver con la existencia y por ello es modelo en ese orden, no fuera de él³⁴: la causalidad ejemplar no es exacta referencia teórica para explicar la creación; ésta debe abordarse desde el ser. De otro modo, cabría pensar —según Polo— que, con la creación, la perfección única se diversificaría en una suerte de proceso espacio-temporal que impediría siquiera atisbar la unidad de su procedencia. Y si esa unidad es índice de perfección, la multiplicidad desplegada en el mundo creatural mostraría antes bien imperfección y no la perfección que de suyo implica el acto de ser creado. En este punto precisa Leonardo Polo su comprensión del creacionismo frente a aquellas doctrinas de corte neoplatónico que han explicado la existencia del mundo como el paso de lo Uno a lo múltiple, y en las que la pluralidad debe ontológicamente resolverse en la unidad.

3. La positividad de la distinción frente a la negatividad de la degradación

Alcanzadas hasta ahora las premisas desde las que Leonardo Polo ha presentado la temática relativa a la creación, resulta patente que —según él— la creación no puede, en efecto, ser pensada en los términos de una difusión y degradación del ser divino, en cuyo extremo los entes creados, cercanos a la nada al cabo de la escala difusiva, imitarían pálidamente la absoluta perfección de Dios. Y ello de tal modo que, para que la finitud pudiera ser pensada, habría que situarla en la infinitud de la esencia divina; pues fuera de ella no quedaría sino el reflejo de lo que verdaderamente es.

A falta de la recepción, dentro de su proyecto especulativo, de una metafísica de la creación es seguramente éste el motivo por el que Proclo —en los inicios de la sistematización del neoplatonismo y a través de sus comentarios a la obra platónica— sostuvo que la individualidad no puede considerarse fuera de su intrínseca pertenencia a la unidad divina; más allá de la cual no hay sino la nada. Así, en efecto, lo expresó: “lo Uno se encuentra en todo, pues los seres individuales proceden ciertamente de los dioses, pero no se han separado propiamente de ellos, sino que permanecen arraigados en ellos. ¿Hacia dónde podrían apartarse, si los dioses lo envuelven todo, todo lo abarcan y lo contienen todo en sí mismos? Ciertamente, más allá de los dioses no hay sino la pura nada. Pues todo ser es comprendido en los dioses

34. *La persona humana*, 235.

y está en ellos. Es misterioso entonces cómo todos los seres proceden de ellos y no proceden de ellos. Ningún ser puede hallarse separado de los dioses. Pues separado de ellos no podría existir³⁵. De ahí que se haya comentado que Proclo entiende la causalidad como un proceso en el que lo causado no comienza nunca como un ser conferido u otorgado que pueda mantenerse fuera de la causa³⁶.

Por su parte, Leonardo Polo, precisamente para refutar la concepción de lo creado como un efecto que permanece en la causa, ha considerado más exacto reformular la doctrina de la causalidad —y, en ella, las relaciones entre la causa y el efecto— con el fin de acceder a la realidad propia de la criatura. El problema que —según Polo— presenta el intento de explicar la creación desde la causalidad, es que, según el principio de causalidad, el efecto debe precontenerse siempre en la causa, con lo cual no quedan bien dibujados los perfiles que delimitan aquello que, propiamente es lo creado. Son sus palabras: “las nociones de causa y efecto presentan una aporía inevitable: si el efecto es real y distinto de la causa, ha de ser exterior a ella; pero, a la vez, la realidad del efecto ha de estar precontenida en la causa. Y, sin embargo, precisamente el estar fuera de la causa no puede estar precontenido en ella. Por tanto, el efecto, no puede ser, en cuanto que tal, efecto de la causa. La solución de esta aporía se encuentra dando la vuelta al planteamiento: lo que está fuera —no ya de la causa, sino de la identidad originaria— es la causa, no el efecto. En consecuencia, la causa se refiere no al efecto, sino al Origen, y en este sentido es causa en tanto que creada³⁷. La noción de lo creado como causa creada o causada es imprescindible, en el pensar de Polo, para advertir bien que el ente finito es *ad extra* con respecto a su origen.

Conviene recordar que en aquellas afirmaciones, paradigmáticas de los sistemas neoplatónicos³⁸, pretende hallarse, una vez más, la solución al viejo

35. PROCLUS, *Comentario al Timeo*, I, 209, 21 - 210, 2, en: PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, Introducción y notas por André-Jean Festugière, Vrin, Paris, 1967, vol. II, 30. Lo Uno es la comprensión de todas las cosas, y fuera de él no hay nada: como se lee en la última parte de su *Comentario al Parménides*, en: PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide*, ed. de A.-Ed. Chaignet, Minerva, Frankfurt am Main, 1962, vol. III, *parags.* 158-168, 42-90.

36. WERNER BEIERWALTES, *Proklos. Grunzüge seiner Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, 2ª ed., revisada y ampliada, 134.

37. *Nominalismo*, 250-251.

38. El texto citado de PROCLUS, ciertamente, ha sido considerado por KLAUS KRAMER, gran investigador del neoplatonismo, como un *locus classicus* a la hora de comprender la singular primacía que conviene a lo Uno en esa filosofía: KLAUS KREMER, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969, 47.

dilema platónico relativo a la legitimidad de incluir en el pensar filosófico la temática relativa a la alteridad; para lo cual el pensador griego ideó un cierto “ser del no-ser”³⁹, a través de la participación de lo que no es uno en la forma de *lo distinto*. Así, el “Uno que no es” expresa una diferencia positiva, a saber, es “lo distinto del ser”⁴⁰.

La pregunta es, en efecto, antigua y resulta reiterada: “si lo Uno es, ¿qué experimentarán los otros que no son lo Uno? [...] Si son algo distinto de lo Uno, es claro que no son lo Uno, porque entonces no serían algo distinto [...]. Sin embargo, los otros no se encuentran totalmente privados de lo Uno, sino que participan en él de algún modo”⁴¹, ya que “donde quiera que se dé la pluralidad, debe darse también la unidad”⁴². La unidad debe encontrarse *en* la multiplicidad. Y entonces, para admitir la alteridad y, con ella, la pluralidad, Platón, frente a Parménides, hubo de otorgar —como acaba de decirse— un cierto no-ser al ser, así como un cierto ser al no-ser: “para defendernos, nos será necesariamente preciso poner en cuarentena la tesis de nuestro padre Parménides y establecer, por fuerza, que, bajo algunos aspectos, el no-ser es, y que el ser, a su vez, de alguna manera no es”⁴³. Esto significa —como se ha escrito— “disolver la estática identidad del ser consigo mismo y hacer al ser dialéctico en sí mismo”⁴⁴: el ser se halla presente en el no-ser, así como éste debe siempre participar del primero; con ello pretende haberse justificado la efectiva existencia de la pluralidad.

No obstante, lo que se acaba de señalar es una solución que se resuelve dentro del ámbito de lo ideal-real y que no alcanza, por tanto, a aclarar la auténtica positividad del mundo de lo finito; el cual, como se desprende de los textos citados, únicamente es visto desde su existencia en el reino de la unidad. Por ello en el platonismo la finitud deberá siempre ser considerada en función de la mayor o menor deficiencia de semejanza respecto de la unidad originaria. Temática esta que se incluye dentro de lo que la filosofía cristiana formula como la pregunta por el comienzo del mundo, y que en el pensamiento antiguo se hallaba implicada en la pregunta por la eternidad del mundo. En este ámbito, queda entonces por averiguar en qué consista la identidad dinámica o la unidad de los seres inferiores o que proceden de lo

39. PLATÓN, *Sofista*, 256 d.

40. PLATÓN, *Parménides*, 160 e.

41. *Ibid.*, 157 b.

42. *Ibid.*, 165 e.

43. PLATÓN, *Sofista*, 242 a.

44. WERNER BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1980, 17.

Uno; o cómo pueden hallarse las diferentes formas del ser unidas sin confundirse y al mismo tiempo inseparablemente separadas; esto es, cómo puede conservarse y mantenerse la singularidad propia de lo individual en su constitutiva relación a lo Uno. Es el problema, el de lo Uno y lo múltiple, que atraviesa —según Beierwaltes, gran estudioso del neoplatonismo— a los sistemas neoplatónicos, al menos hasta el siglo XII: “desde este respecto debe en efecto investigarse a Calcidio, Boecio, Gundisalvo (*De unitate*), Avincebrol (*Fons vitae*), Adelardo de Bath (*De eodem et diverso*), el platonismo de Chartres, especialmente Berbaro Silvestre, Thierry de Chartres y Clarembaldo de Arras”⁴⁵. Y es el problema que, desde la metafísica medieval del *Éxodo*, plantea la tesis que sostiene la creación de la pluralidad de los seres por el Ser: “si Dios no es el Ser, ¿cómo explicar el mundo? Pero si Dios es el Ser, ¿cómo puede haber algo que no sea él?”⁴⁶.

En la actualidad, Leonardo Polo ha abordado la cuestión de la distinción de los seres tratando de profundizar en una metafísica de la creación. De modo especial, y sin duda distanciándose de los intentos de solución propios del platonismo y del neoplatonismo, ha tenido en cuenta como punto de partida el creacionismo formulado por Tomás de Aquino desde los términos que expresan el hallazgo de la composición real *esse-essentia*. Esta distinción real quiere prestar atención a la criatura misma —ciertamente, como distinta del Creador—, y por ello proporciona a la especulación una base metafísica suficiente para reparar en lo que es propio del ente en cuanto finito o creado; de tal modo que permite su estudio y examen sin necesidad de resolverlo en el *Ipsum esse*. La ciencia metafísica puede entonces explicar que el ser de la criatura, siendo verdadero ser, *no es* el ser de Dios: “sólo Dios es su ser, y en todas las demás cosas el ser difiere de la esencia”⁴⁷. Dios, desde la *creatio ex nihilo*, no es aquello a partir de lo cual son producidos los seres; siendo así que en el ente cuyo ser difiere de la esencia, la creación abarca a ambos y por ello queda explicado en su plena positividad: “por el hecho mismo de que el ser es asignado a la esencia, se dice que es creado no sólo el ser sino también la misma esencia, porque antes de tener el ser no es nada, salvo en el intelecto del creador, donde no es una criatura, sino la esencia creadora”⁴⁸. En este ámbito, ha escrito Polo, “no se trata de ir

45. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, 50. Dentro de los autores mencionados, he investigado esa problemática en GUNDISALVO en el libro: M^a JESÚS SOTO BRUNA / CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL, *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo*, Eunsa, Pamplona, 1991, esp. 72-81, en el epígrafe titulado: “La creación de la materia y de la forma: la creación como distinción”.

46. ETIENNE GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, 92.

47. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 61, a. 1, resp.

48. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, 3, a. 5, ad 3, ed. cit., 46.

más allá de la distinción real de ser y esencia, sino de entenderla mejor⁴⁹; y ello con objeto de atender a la distinción entre actos de ser que supone la admisión de la creación: “el ser se divide en dos: creado e Increado”⁵⁰.

No puede dudarse hoy —tampoco lo hace Polo— de que Tomás de Aquino alcanzó a advertir, al tratar de la creación, la distinción del *esse* en cada uno de los entes creados: “para Santo Tomás las cosas no se distinguen exclusivamente por sus esencias respectivas, sino porque adquieren el ser de modo diverso; de ahí que el *esse* de un hombre y el de un caballo no es el mismo [...]. En consecuencia, si bien las cosas tienen parentesco por el ser que poseen en común, se diferencian también por el mismo ser que confiere a cada una su actualidad”⁵¹. Lo que Leonardo Polo ha pretendido de un modo específico reside en profundizar en esta distinción que se abre, con la creación, entre los respectivos actos de ser; eliminando de su especulación el intento de considerar el *esse* creado como una semejanza deficiente del *Ipsum Esse*, o en una suerte de lógica inclusión en la infinitud divina. Así, en su estudio de la creación, ha avanzado en la línea de abordar el *esse* propio de lo creado; el cual, entonces, si es recibido, debe asignársele —a lo creado— como propio y no como el ser de Dios deficiente e imperfectamente apropiado.

Según Juan García, y profundizando en este punto en el pensamiento de L. Polo, el creacionismo no queda correctamente abordado haciendo referencia únicamente a Dios como *el ser* y a la criatura como *esencia* que se distingue del *ser*; pues ello “comporta un perjuicio para ambos extremos de la distinción real en las criaturas, porque conlleva una unidad del ser que no supera el monismo y porque supone una deficiente comprensión de la esencia”⁵². Motivo por el cual es necesario atender a la precisión poliana, según la cual es más adecuado decir que hay identidad entre Dios y *su ser*, y que hay composición entre cada esencia y *su ser*. Advirtiendo entonces la distinción entre actos de ser, la cual impide conceder un significado único al término *ser*, de un modo tal que debiera comprenderse como compartido por Dios y por las criaturas. Esto implicaría una generalización del ser y una graduación; “pero esta unidad del ser que late en su generalización para entenderlo, bien que graduado, a Dios y lo creado choca frontalmente con la

49. *Antropología*, I, 144.

50. *La persona humana*, 232.

51. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, 3ª edición revisada y ampliada, Eunsa, Pamplona, 2001, 216. “Non idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 5).

52. J. A. GARCÍA, «Sobre el ser y la creación», 592.

noción de creación. Porque lo primero que sienta, aquello en lo que estriba, una filosofía creacionista es una taxativa diferencia entre ser creado e increado⁵³. El argumento definitivo de la creación no se halla entonces dentro de la cuestión 'el Ser y los seres', sino que se encuentra partiendo del Ser divino, quien, con su ser, crea *actos de ser*.

Desde el planteamiento poliano, el ser que no es Dios, esto es, la criatura, no se dice distinta por ser inferior, por advenir como segunda en la jerarquía que configura el todo de la realidad. Esa visión no acierta, según Polo, en la consideración de la centralidad de la criatura como tal; motivo por el cual rechaza algunas versiones estrictamente neoplatónicas y a las que hemos aludido anteriormente: "lo que procede de la causa lo hace por una suerte de dispersión o enrarecimiento. Esta metafísica del debilitamiento, que tiene mucho que ver con el neoplatonismo, aparece muy clara en formulaciones medievales (por ejemplo en Avicena y también en Escoto, y antes en algunos autores neoplatónicos distintos de Plotino). A Proclo, por ejemplo se le ha atribuido un librito sobre las causas que tuvo bastante influencia en Tomás de Aquino"⁵⁴. Según la interpretación de L. Polo, el que la criatura sea inferior a Dios "no se capta con la teoría de la degradación, pues entonces la criatura vendría a ser una especie de versión debilitada de Dios, como un descenso ontológico. Pensar que Dios crea en el modo de depauperarse a sí mismo, es decir, que lo creado es una depauperación de lo divino, va en contra de la dignidad de la criatura y contra el poder de Dios; eso no es crear *ex nihilo*"⁵⁵.

53. J. A. GARCÍA, «Sobre el ser y la creación», 593.

54. *El conocimiento habitual*, 50-51. Ha de tenerse en cuenta que el libro sobre las causas al que alude L. POLO en la cita, es ciertamente el *Liber de Causis* que fue comentado por TOMÁS DE AQUINO hacia el año 1272 y que comenzó a ser leído por los autores latinos a partir del siglo XII, después de que entre 1167 y 1187 fuera traducido al latín por GERARDO DE CREMONA en Toledo. Si ya TOMÁS DE AQUINO advirtió la cercanía de las proposiciones del *De Causis* a la *Elementatio Theologica* de PROCLO, queda aún hoy abierta la cuestión de su autoría, estando claro que el monoteísmo y el creacionismo mantenidos en esta obra son incompatibles con el politeísmo procliano. Cfr. entre otros, CRISTINA D'ANCONA COSTA, «Le fonti e la struttura del *Liber de Causis*», en *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 1989 (15), 1-38; *id.*, «Saint Thomas lecteur du *Liber de Causis*. Bilan des recherches contemporaines concernant le *De Causis* et analyse de l'interprétation thomiste», en *Revue Thomiste*, 1992 (92), 785-817; ALEXANDER FIDORA / ANDREAS NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo. Das 'Buch der Ursachen' und seine Reception im Mittelalter*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Frankfurt am Main, 2001; TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el 'Libro de las causas'*, Introducción, traducción y notas de JUAN CRUZ CRUZ, Eunsa, Pamplona, 2000; RICHARD TAYLOR, «St. Thomas and the *Liber de causis* on the Hylomorphic Composition of Separate Substances», en *Mediaeval Studies*, 1979 (41), 509-513.

55. *El conocimiento habitual*, 51. Ahí mismo ha señalado LEONARDO POLO cómo la idea de degradación, desde la concepción única —univocista— del ser ha llevado en la moderni-

En todo caso, la inferioridad de la criatura proviene del carácter de creado de su ser⁵⁶. No cabe entonces pensar en una ‘ontología descendente’⁵⁷, ni en una metafísica de corte panteísta en la que, al incluir a Dios y a la criatura en la totalidad sustancial del ser, quedaría esta última disuelta, como tal, al considerar la plenitud del ser divino: “Dios es la radical trascendencia —insiste Polo—, y eso quiere decir que la expresión ‘Dios y la criatura’ carece de sentido: no cabe una totalidad en la que Dios y la criatura se integren como elementos. El carácter copulativo de la ‘y’ entre Dios y la criatura es irreal”⁵⁸. Y es que *creado* es un sentido del ser distinto —trascendentalmente— de *increado*, y de ahí que no quepa compararlos y englobarlos en un concepto genérico del ser, del cual los entes finitos serían diferencias. Sería ésta una consideración lógica, que no alcanzaría a penetrar la realidad que se quiere apresar⁵⁹, ni llegaría al planteamiento trascendental que Polo propone en la actualidad para afrontar la creación. Según este planteamiento, y como ha venido argumentándose, debe sentarse que la distinción es tan primaria como la unidad, y que la máxima distinción es la que se establece entre la criatura y Dios, no, ciertamente, la que distingue al ser de la nada.

4. Breve referencia a Eckhart

Que la criatura se distinga máximamente de Dios, siendo éste *Ipsum Esse*, no debe llevar a sostener que la criatura, en comparación a Dios, sea *casi nada*, pura contingencia o pura nada. En este punto Leonardo Polo se ha opuesto asimismo a ciertos planteamientos que, en el inicio de la modernidad, han recogido algunos elementos del neoplatonismo y que han llevado a reducir la positividad propia del ser de la criatura, para situarla en la esencia divina o considerarla, fuera de ésta, como pura contingencia no suscepti-

dad a la concepción de SPINOZA, en la que la finitud queda anegada en la sustancialidad de la causa única. Sobre este tema ha profundizado ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ, en su estudio: *El Absoluto como ‘causa sui’ en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 3ª ed., 2000, aportando además la bibliografía más significativa al respecto. Téngase en cuenta además que, según la proposición 17 del primer libro de la *Ethica* de BARUCH SPINOZA, no hay, propiamente, ser alguno fuera de la divina sustancia.

56. “Dios —el Acto Originario— crea actos” (*Antropología*, I, 136).

57. Esta ontología es rechazada expresamente en *Antropología*, I, 100, donde explica POLO que además arrojaría el problema de considerar al ser humano como ocupando un lugar intermedio entre la realidad material y Dios mismo.

58. *Ibid.*, 135.

59. “Sólo la distinción de los actos puede explicar la distinción real *essentia-esse*, no al revés” (*Nominalismo*, 240, nota 31).

ble de estudio metafísico. Eckhart es entonces uno de los autores que Polo ha tenido en cuenta para presentar su propia postura. En el capítulo de la *Antropología trascendental* que hemos venido comentado se expresa del siguiente modo: “la distinción *criatura-Creador* es mayor que la distinción *ser-nada*. Algunos pensadores se percataron de ello formulando tesis que, sin embargo, no son sostenibles. Por ejemplo, Meister Eckhart sostiene que la criatura es nada. Por su parte, Ockham —no en vano Eckhart y Ockham son contemporáneos— afirma que la criatura es pura contingencia, obra de una omnipotencia arbitraria. De ahí surge la idea de Dios como lo totalmente diferente (o absolutamente otro)”⁶⁰.

Tiene razón Polo cuando se observa que, en la misma línea del neoplatonismo aludido al comienzo del epígrafe anterior, cuando Juan Eckhart comenta la proposición bíblica *In principio creavit deus caelum et terram*, y sostiene que *in principio* no significa sino la creación de Dios en sí mismo —*secundo quod ‘creavit in principio’, id est in se ipso*—⁶¹. Pues, según Eckhart, el *ex nihilo* implícito en la *creatio*, no puede significar que la nada pueda recibir algo; si eso llegase a admitirse, o se supusiese que algo tiene en la nada su término, ese algo sería, simplemente, nada. Cuando se afirma que Dios todo lo creó de la nada, no debe entenderse que lo hizo según el modo de los agentes naturales, de tal modo que los efectos persistiesen fuera, enfrente o más allá de Él. Dios creó las cosas, esto es, las llamó desde el no ser al ser, para que en él permanecieran. Pero Dios es el mismo ser, por ello debe subrayarse: “no *a principio*, sino *in principio*, ha creado Dios todo. ¿Cómo podrían entonces las criaturas ser de otro modo, sino es en el ser que es su fundamento?”⁶². De ahí que leamos en su obra afirmaciones que sostienen que, siendo Dios el ser que existe desde el principio, nada puede ser antes o fuera de él⁶³: *extra ipsum vero esse nihil esse potest*⁶⁴, de tal modo que juzgan erróneamente, aquellos que consideran que algo pueda ser fuera

60. *Antropología*, I, 133. Como una reciente introducción al pensamiento de ECKHART, puede consultarse el siguiente capítulo: ROLF SCHÖNBERGER, «Meister Eckhart. Denken und Innewerden des Einen», en *Philosophen des Mittelalters: eine Einführung*, Primus, Darmstadt, ed. Theo Kobusch, 2000, 202-218.

61. MEISTER ECKHART, *Die deutsche und lateinische Werke*. Edición preparada en colaboración con: Der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Die lateinische Werke*, I, (*Lateinische Werke*), Kohlhammer, Stuttgart, 1964, *Prologus generalis in opus tripartitum*, 160, 15, 2-4.

62. KLAUS KREMER, «Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken», en *Trierer Theologisches Zeitschrift*, 1965 (72/2), 78.

63. “Ante quod nihil et extra quod nihil” (M. ECKHART, *Lateinische Werke*, I, 160, 14 - 161, 1).

64. *Ibid.*, 162, 5-8.

de Dios⁶⁵, pues nada puede ser fuera de Dios, o además de Dios (*extra deum, vel praeter deum*)⁶⁶.

A raíz de las afirmaciones precedentes, se ha comentado que es la de Eckhart una metafísica de la unidad, en la que la oposición entre Dios y la criatura es encarada desde la oposición Uno y no-Uno, oposición que únicamente existe desde el ámbito de la criatura, ya que, desde Dios, no hay alteridad alguna, ya que lo 'otro' exige su pertenencia al ámbito de lo que realmente es⁶⁷.

Efectivamente —argumenta Eckhart— si la creación es dar o conferir el ser (*creatio dat sive confert esse*), y el ser es el principio y lo primero en todo orden —es Dios mismo—, nada hay o puede haber fuera de él (*ante quod nihil et extra quod nihil. Et hoc est deus*). Dios, ciertamente, llama a las cosas de la nada al ser⁶⁸, pero si Él es el ser, las cosas no pueden entonces existir fuera del ser⁶⁹. Así pues, que Dios creó todas las cosas en el principio, únicamente puede querer decir que las creó todas en sí mismo. Pues todo lo creó en el ser, el cual es el mismo principio y es el propio Dios. Y por ello, según Eckhart, es preciso recordar que todo aquello que Dios hace, lo hace en sí mismo. Y entonces, lo que estuviera fuera de Dios o lo que Dios hiciera fuera de sí, sería fuera del ser, o sea, no sería⁷⁰.

Creatio est collatio esse, concesión —de ser— que únicamente puede competeer al que es *ipsum esse*, Dios⁷¹, en quien todo ser o modo de ser se halla contenido. En el principio, Dios ha invocado a las cosas de la nada al ser: en el sentir de Eckhart, esto significa que Dios ha llamado a las cosas hacia sí mismo, pues Él es el mismo ser. Lo propio de la criatura no es en-

65. "Et iterum quia non reputant esse, sed pro nihilo habent esse quod non in deo est" (M. ECKHART, *Lateinische Werke*, II, *Expositio libri Sapientiae*, 372, 46, 5-7).

66. "Nihil enim potest esse extra deum" (*ibid.*, 328, 7, 7).

67. Cfr. VLADIMIR LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris 1960, 208; BURKHARD MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Felix Meiner, Hamburgo, 1983, 44-50.

68. "Vocat ea quae non sunt" (M. ECKHART, *Lateinische Werke*, I, 162, 17, 5, referencia a *Rom.*, 4).

69. "Quomodo enim essent nisi in esse, quod est principium?" (*ibid.*, 162, 17, 3-4).

70. "Quod enim extra deum est et quod extra deum fit, extra esse est et fit" (*ibid.*, 161, 17, 1-7). Las cosas no pueden ser concebidas como estando fuera del Absoluto: *ut starent extra se* (cfr. *ibid.*, 13-20).

71. "Constat autem quod ab esse et ipso solo, nullo alio, confertur esse rebus" (*ibid.*, 160, 7-8).

tonces —como pensara Tomás de Aquino— su composición de esencia y ser, sino un ser entremezclado con la nada⁷².

En su argumentación, Eckhart recoge uno de los motivos fundamentales del neoplatonismo cristiano⁷³. El cual consiste en situar en Dios creador las perfecciones de todas las cosas que han de ser creadas. De tal modo que ha podido hablarse de un ‘ser’ más noble y perfecto de las cosas en la inteligencia creadora. Así, ya Tomás de Aquino había argumentado —siguiendo en este aspecto al *De Divinis Nominibus*— que las cosas existen en Dios, no según su finitud, sino según el modo del ser de Dios⁷⁴. Eckhart expresó esta doctrina distinguiendo el *ser formal* de la criatura, que es el que posee en su carácter de creado, existente espacio-temporalmente, de su *ser virtual* o causal, que es el que le corresponde en su fundamento⁷⁵. Pues bien, según Eckhart, el estudio metafísico de la criatura debe abordarla desde su ser en Dios, y no desde su ser en sí mismas: las cosas, propiamente, se encuentran en Dios. De otro modo habría que situar a Dios en las cosas, con lo que quedaría entonces desdibujada la absoluta prioridad de Dios en el orden del ser. De modo que si la alternativa es: el mundo en Dios, o Dios en el mundo, no cabe sino una salida: o es en Dios, o no es en absoluto. El paso del no-ser al ser, es, en Eckhart, el paso de la nada a Dios, pues pensar que Dios crea las

72. “Ab omni nihilo, id est habente nihil sive privationem aut etiam negationem admixtam, qualis sit vel est omni creatura” (M. ECKHART, *Lateinische Werke*, IV, 283, 8-10).

73. Cfr. *Platon in der Abendlandischen Geistesgeschichte: neue Forschungen zum Platonismus*, eds. T. KOBUSCH y B. MOJSISCH, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997.

74. Algunos de los textos más significativos al respecto se encuentran, en TOMÁS DE AQUINO, en los siguientes pasajes: *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2, ad 1 “Ut dicit Dionysius, cap. 5 de Div. Nom., *sensibilium substantias et qualitates multas et differentia, ipse unus existere et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter praeaccipit, ita multo magis in causa omnium necesse est praexistere omnia secundum naturalem unionem*. Et sic, quae sunt diversa et opposita in se ipsius, in Deo praexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius”; q. 13, a. 2, resp. Cfr. K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Brill, Leiden, 1966. Por mi parte, he introducido este asunto en mi introducción a la cuarta cuestión —De Verbo— del *De Veritate*, publicada en Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 127, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

75. Puede leerse al respecto el siguiente artículo, que explica bien la mencionada distinción en ECKHART: KLAUS KREMER, «Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken», 65-82. “Rerum creaturarum rationes non sunt creatae. Sed nec creabiles ut sic [...] res autem ipse extra quantum ad esse suum formale mutabile est, creabile et creatum” (M. ECKHART, *Lateinische Werke*, II, 343, 1-5). Advértase una consideración paralela en: TOMÁS DE AQUINO: “Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habent sicut actius totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totium ens praexistit sicut in prima causa” (*Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 2, resp.).

cosas fuera de sí o estando además de Él, implicaría concebir la acción creadora al modo de la confección de otros artificios⁷⁶.

Así pues, Eckhart no niega propiamente la criatura —posee su ser formal—, pero señala explícitamente aquello que la distingue del Creador: llamada de la nada, es nada frente a Dios, es nada si no es en Dios. Mientras que en el planteamiento contemporáneo propuesto por Leonardo Polo, la *creatio ex nihilo* aleja definitivamente a la criatura de la nada, para establecerla justamente como distinción positiva. Distinción no autónoma, pues es dependencia del Absoluto —por ser creada—, distinción que es máxima, pues lo creado se distingue más de Dios que de la nada; pero distinción, en definitiva, que le asigna su propio ser: el ser creado. En Eckhart, por el contrario, los entes finitos llevan la negación en sí, lo cual ha de conducirle a la extrema afirmación de que son “pura nada”⁷⁷; y ello no tanto porque niegue la existencia de la creación, cuanto por su afán de afirmar el absoluto ser de Dios, de quien, como dijimos, ningún modo de ser queda excluido.

Según Polo, el error de Eckhart, en esta su argumentación desde el neoplatonismo, consiste en haber apelado a la noción de diferencia y no haber tenido en cuenta la real distinción entre la criatura y Dios⁷⁸: “la distinción entre la criatura y el Creador es tan profunda que entenderla como diferencia es una equivocación metódica. La distinción criatura-Creador no es la diferencia uno-otro. Tampoco tiene sentido decir que la criatura es nada porque su diferencia con el Creador sea total; el error metódico consiste en que la noción de diferencia es negativa; en cambio, la distinción es positiva [...]. La distinción, por ser positiva, es tanto mayor cuanto más sea la criatura”⁷⁹. Y es que, efectivamente, Eckhart trabaja con una noción de ser que es entendida como lo contradictorio con respecto al no-ser; “y en su concepción del ser queda encerrada la identidad entre *esse* y *deus*”⁸⁰. De tal modo que, si —como ha escrito Polo— “su atracción místico-especulativa hacia la identidad compromete la distinción del principio de causalidad con el principio de identidad”⁸¹, ello se debe, a mi juicio a la unidad, en cierto modo absoluta,

76. “Ipse enim est esse. Extra ipsum vero esse nihil esse potest. Extra ipsum (scilicet deum) nihil est praeter nihil [...]. Creavit ergo deus omnia a non recipi seu terminari in nihil, non est ens, sed nihil. Creavit ergo deus omnia non ut starent extra se aut iuxta se et praeter se ad modum aliorum artificium” (M. ECKHART, *Lateinische Werke*, I, 161, 17, 13-20).

77. Cfr. *ibid.*, III, 184, 18-85, 9; IV, 380, 1-6.

78. Cfr. *Curso de teoría*, II, 110-11.

79. *Antropología*, I, 133.

80. B. MOISISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, 44.

81. *Curso de teoría*, III, 1^a ed., 226. Preciso es recordar que en POLO, el principio de causalidad expresa la dependencia de la criatura como comienzo respecto del Origen (Dios), en

en la que quedan englobados Dios y *todo ser*; lo cual argumenta Eckhart a partir de su comentario a *Éxodo*, 3: *Ego sum qui sum*.

En primer lugar, —y tal es la argumentación eckhartiana— si el ser fuera otra cosa que el mismo Dios, ni Dios sería, ni sería Dios. Pues, en efecto todo aquello que *es* o es *algo*, *es* y es *algo*, solamente en la medida en que el ser no es diferente de eso. Esto vale asimismo para Dios. Lo cual quiere decir: tanto el *ser* de algo, como el *algo* que es, suponen el ser; y ello de tal modo que únicamente como ser todo *es* y es *algo*. La diferencia de algo que pretende caracterizarse como ser —o como algo que es— con el ser, impediría justamente que fuese. Si el ser entonces fuera distinto de Dios, Dios no sería, ni sería *algo* (Dios). Además, si por un lado fuera Dios y por otro el ser, Dios debería su ser a otro, a saber, el ser; pero entonces no sería Dios.

En segundo lugar, es preciso sostener que todo lo que es, tiene su ser por Dios. Pero entonces si el ser fuera algo distinto de Dios, las cosas que son tendrían su ser, no por Dios, sino por otro. La identidad del ser consigo mismo permite ciertamente una diferencia entre la causa y lo causado; y así, el ser mismo es causa para todo aquello que es. Si ese ser fuera distinto de Dios, Dios no sería la causa de lo que es, y se volvería al problema anterior que consiste en resolver la cuestión acerca de dónde procedería el ser divino.

En tercer lugar, ha quedado claro que nada puede haber antes del ser; de ahí que quien confiere el ser sea el creador. Si crear es dar el ser de la nada, es patente que todas las cosas deben tener el ser por el mismo ser, como todas las cosas que son blancas lo son por la blancura. Si el ser entonces fuera distinto de Dios, el creador no sería Dios, lo cual va en contra de las argumentaciones anteriores.

En cuarto lugar, todo lo que tiene el ser es, como todo lo que posee la blancura es blanco. Si el ser no fuera Dios, las cosas podrían ser sin Dios, y entonces Dios no sería la causa primera ni la causa de las cosas que son. Pero nada puede ser sin Dios, pues eso llevaría a una premisa contradictoria: que algo pueda ser sin el ser. Puesto que el ser no es distinto de Dios, las cosas no pueden ser sin Dios. Por último, *extra esse et ante esse solus est nihil*; entonces, si el ser fuera otro que Dios y ajeno a Dios, Dios sería nada; o bien sería por otro anterior a él, pero entonces este último sería el mismo Dios de todas las cosas⁸².

tanto que Dios es la Identidad originaria; cfr. S. PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual*, 88-98.

82. Acabo de resumir el texto de ECKHART que se encuentra en: *Lateinische Werke*, I, 156, 15-158, y lo ha comentado con amplitud y profundidad: B. MOJSISCH, *Meister Eckhart*.

Según lo anterior, toda analogía entre Dios y la criatura —que en todo caso debe considerarse como analogía de atribución⁸³— se resuelve adecuadamente en la unidad que los reúne en el Logos divino; en el cual las cosas poseen su ser causal o virtual, siempre más excelente que aquel que poseen formalmente. Desde esta concepción, el ser de lo creado es un ‘modo’ de ser divino. Esta afirmación no conduce, en Eckhart, a mantener la univocidad —de corte spinocista— en lo referido a la noción de ser; pero resuelve la cuestión de la relación Dios-criatura en la unidad absoluta; donde las diferencias no quedan anuladas al modo hegeliano: “la oscilación eckhartiana afecta a la criatura, no a Dios; es un remontar de la causalidad que desemboca en la fuente pre-causal, una regresión en que la causalidad desaparece y con ella la criatura. El *Deus desertus* de Eckhart es, por lo pronto, la desertión de la criatura; ello lo distingue del punto de partida hegeliano, pues Eckhart no admite que la anulación de la causalidad tenga lugar fuera de Dios”⁸⁴.

No cabe pensar, según lo anterior y en la línea de la reflexión poliana, en un ‘ser’ que la criatura tuviera en Dios antes de su creación, y de otro ser que adquiriría al cabo de la actividad creadora: “*a* es la criatura existente, hecha-ser; A es Dios como Acto”⁸⁵. Puede por ello aventurarse, y desde lo argumentado hasta ahora, que L. Polo dilucida la existencia de la pluralidad de entes creados, yendo más allá también de la explicación que Tomás de Aquino había expuesto para aclarar cómo la multiplicidad procede de un único Primero, y que escribió en los siguientes términos al responder a la objeción que sostenía que de la unidad de la esencia creadora únicamente podía proceder la unidad: “se dice que la criatura existe en Dios en dos sentidos. En el primero, se dice que la criatura está en Dios porque Él es la causa que gobierna y conserva el ser de la criatura; y de este modo se presupone un ser de la criatura distinto del Creador, para que se pueda decir que la criatura existe por Dios [...]. En un segundo sentido se dice que la criatura existe en Dios porque está en la capacidad de la causa agente, o como el que la conoce; y de este modo la criatura en Dios es la misma esencia divina, como se dice en *Juan* 1, 3: ‘lo que fue hecho en Él mismo era vida’. Aunque de este modo la criatura que existe en Dios sea la esencia divina, sin embargo no existe en Él de esta manera sólo una criatura, sino muchas”⁸⁶. En el

Analogie, Univozität und Einheit, 44-56.

83. Es la tesis de KARL ALBERT, *Meister Eckharts These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*, Universitäts- und Schulbuchverlag, Saarbrücken, 1976.

84. *Curso de teoría*, III, 227.

85. *La persona humana*, 235.

86. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, 3, a. 16, ad 24, ed. cit., 173. LEONARDO POLO hace refe-

pensamiento de Leonardo Polo, este modo de abordar la creación la enfoca desde el problema del surgimiento de lo múltiple a partir de lo Uno, aunque se explique, en Tomás de Aquino, ya en términos de la relación entre los seres y el Ser⁸⁷.

Las explicaciones anteriores de la creación se hallarían cerca del emanacionismo⁸⁸, en el cual no queda respetada la positividad de la criatura, debido a la exigencia de retorno a lo Uno primordial: “el neoplatonismo juega con las nociones de emanación y retorno. El regreso al Uno es imposible sin la emanación, que por eso es el primer camino, el *proodos*”⁸⁹. Pero este proceso implica potencialidad en lo Uno⁹⁰ e impide, por tanto, su comprensión como acto de ser increado, obstruyendo por lo tanto la vía para una comprensión de la criatura como acto de ser creado. Y de un modo paralelo en este respecto ha comentado Werner Beierwaltes: “*moné, próodos y epis-trofé* se sitúan no obstante en la procedencia y salida de la causa y en su movimiento de regreso [...], de tal modo que puede afirmarse que la reunión última de las cosas es la causalidad de la causa activa y perfecta”⁹¹.

rencia a este segundo modo de ser las cosas, a partir de la revelación, por la cual sabemos que es en el Verbo donde *es* creado el ser. Cfr. *La persona humana*, 236. POLO advierte que la filosofía no puede racionalizar el dato revelado: “como Dios crea en el Verbo [...] mientras no conozcamos al Hijo, no sabemos ‘cómo’ Dios crea” (*Curso de teoría*, IV/1, 48).

87. En su comentario a la *cuarta proposición del Liber de Causis —prima rerum creaturarum est esse—* TOMÁS DE AQUINO recoge la explicación neoplatónica referida a la creación de los seres por el Ser. Y retoma ahí la extensa tradición del neoplatonismo, referida en este punto al tema de la *creatio mediante intelligentia*. Esta tradición, en sus hitos históricos más sobresalientes, se encuentra investigada en el siguiente capítulo: C. D’ANCONA COSTA, «La doctrine de la creation ‘mediante intelligentia’ dans le *Liber de Causis* et dans ses sources», en *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris, 1995, 73-96; y especialmente en TOMÁS DE AQUINO: JAMES ATHANASIOS WEISHEIPL, «The Axiom ‘Opus naturae est opus intelligentiae’ and its Origins», en *Albertus magnus Doctor Universalis 1280/1980*, eds. GERBERT MEYER y ALBERT ZIMMERMANN, Grünewald, Mainz, 1980, 441-464; ENRIQUE ALARCÓN, «Tomás de Aquino y la metafísica perdida de Aristóteles», en *Anuario Filosófico*, 2000 (33/2), 557-571.

88. Indudablemente, no entiende LEONARDO POLO a TOMÁS DE AQUINO dentro de las doctrinas de la emanación platónicas o estrictamente neoplatónicas. Como ha quedado explicado, su filosofía pretende continuar el gran hallazgo del Aquinate referido a la creación: “con otras palabras —ha escrito— el abandono del límite mental es *una nueva exposición de la distinción real del acto de ser con la esencia*. La filosofía tradicional culmina con este hallazgo: la esencia y el acto de ser se distinguen *in creatis*” (*Antropología*, I, 130).

89. *Hegel*, 33.

90. Cfr. *ibid.*, 34, nota 16.

91. W. BEIERWALTES, *Proklos*, 134.

5. Conclusión. *Ad extra* y distinción

Por último, no es tampoco —la creación— tema que, como ha pretendido el idealismo contemporáneo⁹², pueda resolverse en la interioridad del Absoluto; el ser creado debe expresar, por proceder *ex nihilo* y asentarse como positiva distinción, su ser *ad extra* del Absoluto: “el ser que se dice creado se distingue radicalmente de la nada, y por ello es ser ‘extra nihilum’. A su vez, define al ser creado el hecho de que la creación es ‘ad extra’ respecto del Creador. Pero de tal forma que la distinción que expresa el ‘extra nihilum’ es incomparablemente inferior a la que expresa el ‘ad extra’”⁹³.

En el proceso hegeliano el Absoluto es presentado como resultado, no como Origen; y la pluralidad, entendida como alienación en la mediación, no deja de ser —en expresión de Polo— un fraccionamiento de la Idea⁹⁴: “para Hegel la diferencia por antonomasia es la negación [...]. Para Hegel la ascensión no está tanto en la diferencia como en la supresión de la diferencia, puesto que el término del proceso es, ya lo hemos dicho, la totalización. Lo superior es el todo. El todo es lo superior en tanto que suprime el valor separado de las partes, o en tanto que el todo integra. La confusión de Platón se acentúa en Hegel”⁹⁵. Y es que Hegel, en la interpretación de Polo, explica el proceso del surgimiento de la pluralidad desde la diferencia y la negatividad; de ahí que sitúe la nada al principio, o, lo que es lo mismo, el ser entendido como pura indeterminación, como carencia de notas. Pero “el carecer de notas no es la simplicidad. La simplicidad absoluta es la simplicidad divina. La simplicidad no puede reducirse a extrema pobreza, como hace Hegel [...]. El ser de Hegel es privación, eso sería simplicidad en sentido pobre. La simplicidad divina es la absoluta riqueza, no ya de contenido, sino precisamente de ser”⁹⁶; y únicamente el ser absoluto así entendido es capaz de crear distinciones positivas, que no enriquecen al que es la plenitud de ser: “Dios crea, pero la criatura no le añade nada”⁹⁷.

92. Para la comprensión de HEGEL en LEONARDO POLO, puede consultarse, además de su obra sobre *Hegel y el posthegelianismo*, la introducción al tema de MIGUEL GARCÍA-VALDE-CASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, n.º 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

93. *Presente y futuro*, 139. “El primer dar *ad extra* parece congruente que sea el acto trascendental de *ser* creado” (IGNACIO FALGUERAS SALINAS, «Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo», en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 63).

94. Cfr. *Hegel*, 35 y ss.

95. *Curso de teoría*, I, 186.

96. *Curso de teoría*, II, 110.

97. *Ibid.*, 105.

Leonardo Polo compara en este momento a Eckhart y a Hegel, considerando que la filosofía de Hegel “es una versión débil de la de Eckhart”, pues Hegel no respeta ni el valor del Absoluto como tal ni el de lo finito; “con esto —dice Polo— no se excluye que Eckhart se equivoque en lo que toca a los primeros principios [...]. Eckhart elucubra sobre la distinción de la criatura *fuera* de Dios y *en* Dios, en el sentido de proponer una anulación de la exterioridad de la criatura por medio de un salto que (la) instala en la identidad. En este salto la criatura se pierde en cuanto que tal (la pérdida en Eckhart es metafísica, y no ascética, moral o psicológica tan sólo). Ello, sin embargo, muestra que la mixtura hegeliana no es propuesta por Eckhart: la distinción de criatura y Dios es mantenida; lo que se admite es que la criatura puede dejar de ser criatura”⁹⁸; lo cual es justamente lo que no puede ser aceptado en la comprensión poliana del asunto que nos ha ocupado en estas páginas.

Extra nihilum, distinción y dependencia: son los términos empleados por Leonardo Polo para caracterizar la positividad del acto de ser creado. *Extra nihilum*: la nada no aparece o sobreviene en la consideración de la criatura, sino que lo que se advierte es la trascendencia del Absoluto creador y aquello que se distingue de Él más que de cualquier otra cosa. Crear la criatura significa precisamente excluir la nada de ella y, a la vez, crear el ser inferior al ser Originario. A partir de aquí, no puede pensarse en la criatura sin advertir la dependencia respecto de su origen: “la mayor distinción para el ser creado es la dependencia pura [...]. Precisamente porque depende, y la dependencia no colapsa la positividad de la distinción, la criatura es acto de ser”⁹⁹.

Efectivamente, al distinguir a la criatura de la Identidad como Origen, puede accederse a la constitución real de lo creado como aquello que no coincide consigo mismo; pues el ente creado es poseedor de una esencia que no coincide con su ser. En ello reside justamente el que se halle necesitado de explicación: ahí se alberga la razón de su dependencia. Así, si por la distinción la criatura no es Dios, es por esa misma distinción por la que debe comprenderse como dependencia; pues su distinción muestra justamente su falta de identidad. La doctrina poliana quiere ser de este modo una profundización que parte del gran logro del Aquinate: “la distinción real *esse-essentia* significa [...] únicamente que el *esse* creado, siendo realmente, no coincide nunca consigo mismo, y tal real no coincidencia es la esencia. Más que dos actos, la criatura o diferencia real es un solo acto, pero un acto que

98. *Curso de teoría*, III, 225-226.

99. *Antropología*, I, 136.

no coincide nunca consigo”¹⁰⁰. Esa no coincidencia en la que reside la distinción, muestra entonces asimismo, que el ser de la criatura no puede proceder sino de un acto que es un *dar* como creación. La criatura es, en definitiva, acto de ser como término positivo de una acción donal¹⁰¹: “Tomás de Aquino entiende la creación como donación de ser. La criatura no es una parte de Dios (Dios no tiene partes), sino realidad otorgada. El otorgamiento es tan radical como la realidad”¹⁰².

M^a Jesús Soto Bruna
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: msoto@unav.es

100. I. FALGUERAS, «Consideraciones filosóficas», 240.

101. “Es característico de la filosofía de Polo abordar el tema de la creación desde el don, que deja de lado el principio de causalidad” (*ibid.*, 235). Sobre el sentido del don, en toda su amplitud, en la filosofía de LEONARDO POLO: cfr. RICARDO YEPES, «Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1077-1104. Y el libro de FERNANDO HAYA SEGOVIA, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona, 1997.

102. *Sobre la existencia*, 131.