

SOBRE EL SER Y LA CREACIÓN

JUAN GARCÍA

This paper deals with Leonardo Polo's philosophy about the subject of *creation*. The "abandonment of mental limit" permit us to aware of the real distinction *essentia-esse* (essence-being). That is important in order to think over universe and human being as created.

§ 1. D. Leonardo no hizo su tesis doctoral¹ sobre la distinción real *essentia-esse* con la que Tomás de Aquino formuló la creación, y que considera solidaria de su propuesta metodológica de abandonar el límite mental. En cambio ha publicado *El ser I: la existencia extramental*, donde nos propone entender la creación del universo como una pluralidad de primeros principios. Además, hay otros fragmentos en obras publicadas e inéditos que distinguen el ser de la esencia y sugieren lo novedoso de la creación de las personas. Pero con todo eso D. Leonardo no ha formulado acabada y expresamente su idea de la creación, ni su aportación a la filosofía del ser. Porque la pluralidad de primeros principios es lo mínimo si el universo material no es el término adecuado de la creación; entender la creación a partir del cosmos es algo inicial porque falta la creación de las personas. Y como las personas son el adecuado término de la creación (§ 63), falta lo decisivo para comprenderla.

§ 2. Aquí voy a reivindicar el sentido ontológico de la doctrina del límite mental y consiguiente posibilidad de su abandono. Por una razón²: que las averiguaciones polianas acerca del límite mental y su valor metódico pudieran reducirse a la sola crítica gnoseológica del objetivismo, ya que el límite es la objetualidad del objeto, la conmensuración con él de la operación intelectual. En tal caso la filosofía de Polo convendría con el rechazo del conocimiento objetivo que se formula desde otros y muy diversos planteamientos; pero este enfoque del límite mental es insuficiente. El alcance ontológico de la filosofía poliana del límite mental es la distinción real *essentia-esse* en las criaturas, porque el abandono del límite es el método adecuado para conocer el ser

¹ Como afirma M.J. Franquet, "Semblanza bio-bibliográfica", *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 15.

² Sobre el sentido *gnoseológico* del límite mental ya traté en el primer congreso sobre Polo: "El abandono del límite y el conocimiento", en I. Falgueras / J. García / R. Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 27-60.

que es realmente distinto de la esencia³; y en orden a ello al límite conviene mejor la denominación de presencia mental. Como quiera que una existencia distinta de la esencia caracteriza a la criatura en cuanto que tal, el abandono de la presencia es la metodología para conocer la creación.

§ 3. Con todo, la distinción presencia-ser no es la distinción esencia-ser, sino el modo de establecerla. Porque hay que abandonar la presencia mental no sólo para conocer el ser, sino también las esencias reales en cuanto tales; y por eso son cuatro las dimensiones del abandono del límite: conocimiento de esencia y ser del universo y de las personas. Pero es que el abandono de la presencia permite conocer aquel sentido del ser que se distingue realmente de la esencia. Si el ser se dice de muchas maneras, va dicho en ello que no todas se distinguen realmente de la esencia; y que entre éstas se incluyen aquéllas que requieren de la presencia mental humana. Sólo cuando, abandonada la presencia, se conoce un sentido del ser realmente distinto de la esencia puede indagarse después el significado de la esencia en cuanto que distinta de él, y no sólo en cuanto que nos está presente. Por tanto cabe indicar una clasificación y ordenación en las dimensiones del abandono del límite. Porque si dicho abandono es el conocimiento de la creación, sus dimensiones se agruparán en parejas, la metafísica y la antropológica, porque la creación no es un acontecimiento único; es decir, porque hay una primera y una segunda creación: la del universo y la de las personas, la de cada persona. Pero además si el abandono del límite es el conocimiento de la creación, se ordenará primeramente al conocimiento del ser creado, el que es realmente distinto de la esencia, y posteriormente al conocimiento de la esencia que se distingue de él.

Juicio a la filosofía de Tomás de Aquino, a saber: no ignora la creación, pero no distingue al Creador de la criatura en cuanto que tales, ni desarrolla esta distinción; sino que distingue a Dios de las criaturas por su simplicidad frente a la composición entitativa de lo creado.

§ 4. Ante todo, la creación no ha sido del todo comprendida por la filosofía clásica; en particular, Tomás de Aquino no hace una filosofía creacionista. No, aunque sostiene que el universo es creado por Dios,

³ Eso parece indicar L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, 381 (cit. *El acceso*); Hegel y el posthegelianismo, Universidad de Piura, Piura, 1985 404 (cit. *Hegel*); *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 19 (cit. *El conocimiento habitual*); *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1994, 179 (cit. *Presente y futuro*).

porque no despliega su filosofía desde esta posición. Es decir, no desarrolla central y específicamente el tema de la creación, sino que se limita a descubrirla y probarla dentro de un panorama temático distinto de su mismo esclarecimiento. Por eso, una vez formulada la creación, el aquinate no examina la diferencia creado-increado, sino que distingue al Creador de la criatura en razón de la simplicidad o composición entitativa, cuestión derivada de aquella otra y que no permite examinarla en directo.

§ 5. Tomás de Aquino se centra en destacar la simplicidad de Dios frente al carácter compuesto de las criaturas. Y, en el discernimiento entre lo simple y lo complejo, usa tanto la distinción entre un ente y su existencia según la cual se habla de composición de esencia y acto de ser, como la distinción entre un ente y su esencia según la cual se habla de composición de materia y forma, o la distinción entre un ente y su operación según la cual se habla de composición de potencia y acto; al fin y al cabo todas son composiciones de lo creado ausentes en Dios, que es simplicísimo. Pero distinguir lo increado de lo creado no es distinguir lo simple de lo compuesto; y Dios no es increado por simple ni la criatura creada por compuesta, sino al revés: Dios por ser increado, o *a se*, es simple; y a su vez para la criatura lo primero es ser creada, y por creada es compuesta, pero no al revés. Aquellas distinciones son de distinto rango, y sólo la que media entre un ente y su existencia se corresponde estrictamente con su carácter creado, mientras que las otras responden a la índole material o móvil de algunas criaturas.

§ 6. El aquinate recibe, principalmente de la tradición platónico-agustiniana, la distinción entre materia y forma. La cual, aplicada a la pluralidad de los seres, divide las sustancias en materiales y separadas de la materia; toda una división, pues de acuerdo con ella “entre las sustancias materiales y las separadas no hay conveniencia real ninguna”⁴. Pero, por otro lado, aplicada esa distinción a la intelección de cada ser, muestra una diferencia radical: la que media entre un ente y su esencia. Hay seres, los materiales, que no agotan su especie y otros que sí: las formas puras. Si éstos últimos son lo que son por su forma, que es su esencia, los primeros lo son por participar de su forma o esencia. Pues bien, en asumir esta doctrina de la participación formal consiste lo platónico de la filosofía tomista. Y cabe asociar la distinción de esencia y ser con la distinción entre un ente y su esencia, como si todos los seres participaran de una común “esencia” que fuera el ser: “quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi”⁵. Propiamente a esta asociación se debe la afirmación de que las criaturas *participan* del ser “omnia alia a Deo participant esse”⁶,

⁴ Tomás de Aquino, *De natura generis* IV, nº 498.

⁵ Tomás de Aquino, *Summa theologiae* (cit. *S.Th.*) I, 45, 5 ad 1.

⁶ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, 44, 1.

mientras que Dios sería el ser por esencia, el ente cuya esencia es el mismo ser: "oportet igitur quod essentia divina sit ipsum esse"⁷.

§ 7. Por otro lado está la distinción de potencia y acto que Tomás de Aquino recibe principalmente de la tradición aristotélica. Y ella, referida a la multiplicidad de los seres, comporta también una división, pues separa los que se mueven del ser inmóvil. El ser inmóvil es acto puro mientras que los demás seres tienen algo potencial; como el acto es previo a la potencia el ser inmóvil es causa última de todos los movimientos de los seres, que son actualizaciones de sus potencialidades, y por ello es el primer motor. Pero, por otro lado, referida esa distinción a la intelección de cada ser muestra otra diferencia radical: la que media entre un ente y su actividad. Hay entes que no son su actividad, las naturalezas potenciales, y uno que sí la es: el acto puro; precisamente porque aquéllos no son su actividad, ésta depende causalmente del primer motor inmóvil. Pues bien, en afirmar esta dependencia causal de las naturalezas respecto del acto puro es en lo que consiste el aristotelismo de Tomás de Aquino. Y, a su vez, cabe también vincular la distinción real de esencia y ser con la composición de potencia y acto en los entes. Y así dice el aquinate: "est in quocumque, praeter primum, ipsum esse tamquam actus et substantia rei habens esse tamquam potentia"⁸. De acuerdo con ello, "omnis substantia post primam est potentia essendi"⁹, e "ipsum esse comparatur ad essentiam quae est aliud ab ipso sicut actus ad potentiam"¹⁰. De este modo la identidad divina de ser y esencia se corresponderá con la pura actividad del primer motor¹¹, el cual ya no será sólo causa primera de los movimientos sino también creador de los entes¹².

§ 8. Y por último está la distinción real de esencia y ser en los entes creados, según la cual la división primaria de las sustancias no separa las materiales de las separadas, ni las móviles de la inmóvil, sino que divide los entes en Creador y criaturas. Y tal división comporta también, referida a cada ente, la eventual diferencia entre un ente y su ser: sólo hay un ente cuya esencia es su ser, Dios, y en los demás su esencia no es su ser, son criaturas.

§ 9. La composición de esencia y ser es un añadido a la prioridad que Aristóteles concede a la sustancia. Si ésta era lo primero para el estagirita, Tomás de Aquino encuentra una más profunda consideración: hay una sustancia cuya esencia es su ser, que es Dios, el ser increado, y

⁷ Tomás de Aquino, *Compendium theologiae* 1, 11; también *De malo* 16, 3.

⁸ Tomás de Aquino, *De substantiis separatis* III.

⁹ Tomás de Aquino, *In VIII Physicorum* 1. 21.

¹⁰ Tomás de Aquino, *S.Th.*, 1, 3, 4.

¹¹ "Solum Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus"; Tomás de Aquino, *S.Th.*, 1, 75, 5 ad 4.

¹² "Necesse est omnia causari ab uno primo ente"; Tomás de Aquino, *S.Th.*, 1, 44, 1.

todas las demás sustancias no son su ser sino que son creadas: *lo primero* para ellas es *ser creadas*. Esta profundización es novedosa porque Aristóteles ignora la creación; lo aristotélico era afirmar que son lo mismo la esencia de un ente y su ser: “no significa cosa distinta un hombre y un hombre que es”¹³; también Averroes lo formula explícitamente: “*substantia cuiuslibet unius per quam est unum, est suum esse per quod est ens*”¹⁴. En cambio Tomás de Aquino establece que, en lo creado, la esencia de un ente no es su ser: “*solus Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius*”¹⁵.

§ 10. Pero el aquinate no desarrolla *in recto* esta consideración, y la distinción real aparece y desaparece esporádicamente en sus obras. Con todo es él quien la descubre, salvo algún precedente histórico que no la formula tan abiertamente. Pero, en la medida en que luego la utiliza indiscriminadamente junto con otras distinciones que manifiestan también la composición de lo creado frente a la simplicidad divina, no se puede decir que Tomás de Aquino haga una filosofía específica de la distinción real. Y así la doctrina tomista de la creación se caracteriza principalmente por la *participación* y la *causalidad*, que son el despliegue teórico respectivo de las composiciones materia-forma y potencia-acto, pero no el desarrollo teórico estricto de la composición de esencia y ser.

§ 11. La justificación de semejante proceder radica tanto en que la simplicidad divina anula simultáneamente toda composición, como en que la composición de esencia y ser en lo creado conlleva siempre la de potencia y acto, y muchas veces también la de materia y forma, aun siendo distinta de ellas. Además, no es inconveniente alguno en el seno de la filosofía tomista porque la criatura se distingue del Creador por todos esos niveles de composición: Dios es simplicísimo y lo creado no. Pero sí tiene inconveniente si de lo que se trata es de considerar netamente la distinción real de esencia y ser, o de entender la creación; porque la diferencia entre ser creado e increado no es la diferencia simple-compuesto, ni sus casos.

§ 12. En suma, Tomás de Aquino trata de la composición real de esencia y ser asimilándola a otras composiciones de lo creado, y particularmente a la de potencia y acto. Pero es preciso diferenciar la doctrina de la potencia y el acto de la distinción real de esencia y ser. Como señala Polo, “la opinión que asigna un papel fundamental al binomio potencia-acto en la metafísica de santo Tomás de Aquino debe estimarse equivocada. La más profunda conquista del aquinatense es la distinción real entre esencia y existencia, a partir de la cual, y no al revés, la propia doctrina activista de Aristóteles recibe una nueva y

¹³ Aristóteles, *Metafísica* 1003 b 28-9.

¹⁴ Tomás de Aquino, *In IV Metaphysicorum* c. 3.

¹⁵ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, 61, 1; *De potentia* 3, 5 ad 2.

más honda comprensión”¹⁶. Porque no se trata de trasladar los conceptos de potencia y acto al ámbito trascendental, sino más bien de descubrir ese ámbito: el de la existencia creada, o el del ser realmente distinto de la esencia. Como las potencias y sus actuaciones se integran en la esencia de las criaturas, sólo cabrá hablar del *esse ut actus* si mencionamos al tiempo un nuevo sentido del acto, el *actus ut esse* (§ 48).

Crítica a la filosofía tomista del siglo XX, porque afirma la unidad del ser por encima de la diversidad Creador-criatura, y así desfigura la distinción real y malentiende la esencia.

§ 13. De lo dicho surge un problema que afecta a algunos seguidores actuales del tomismo: el de la unidad del ser y consiguiente participación entitativa; cuestión que modifica el sentido de la distinción real porque atañe directamente a los términos de la misma. Si la distinción *essentia-esse* tiene el sentido de dividir el ser en creado e increado, cuando se intenta mantener la unidad del ser por encima de esta división se reduce el alcance de la distinción real a un medio de resolver “el problema metafísico fundamental: el de lo uno y lo múltiple”¹⁷; pero entonces su sentido cambia por completo.

§ 14. No es lo mismo distinguir una esencia de *su* ser y distinguirla de *el* ser. Lo primero es el adecuado sentido de la distinción real tomista, la comprensión de la creación; lo segundo es una confusión de la distinción real con la participación formal que, en último término, oculta la creación e impide su recta comprensión. Si lo primero, en Dios hay una identidad entre su esencia y *su* ser, “sua essentia est suum esse”¹⁸, y eso le distingue como Creador de todo lo creado. Si lo segundo, en Dios hay una identidad entre su esencia y *el* ser, o también, su esencia es ser: “Deus est ipsum esse, per se subsistens”¹⁹. Pero es distinto que la esencia divina sea idéntica con *su* ser, y que sea *el* ser, el mismo ser pero subsistente. Esto segundo 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.

§ 15. La distinción entre una esencia y *el* ser concede un significado único al término *ser*, tal que pueda constituirse por una parte en la esencia divina y por otra ser participado por las criaturas; pero esta

¹⁶ L. Polo, *El acceso*, 364.

¹⁷ Así lo afirma P.B. Grenet, *Ontología*, Herder, Barcelona, 1985, 258.

¹⁸ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, 3, 4; también I, 61, 1; I, 104, 1; etc.

¹⁹ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, 44, 1; también *Summa contra gentes*, II, 52; *Compendium theologiae* I, 11; etc.

unidad del ser que late en su generalización para extenderlo, bien que graduado, a Dios y lo creado choca frontalmente con la noción de creación. Porque lo primero que sienta, aquello en lo que estriba, una filosofía creacionista es una taxativa diferencia entre ser creado e increado; como afirma Ignacio Falgueras: "el sentido y la función de la distinción real esse-essentia apuntan de modo inequívoco al establecimiento de la diferencia criatura-Creador"²⁰. No es que entre la plenitud del ser y sus participaciones no haya diferencia, sino que no es suficientemente radical, porque no rompe la unidad del ser. Pero el ser no es uno, sino que se divide en creado e increado; en cambio, esa manera de entender la distinción real según el modelo de la participación formal no termina de superar el monismo. Por su parte, el despliegue teórico que tal modelo permite (de lo imperfecto a lo perfecto, de los efectos a las causas, de lo gradual al máximo, etc.) establece diferencias entre lo finito y Dios, pero no la diferencia primera que rompe el monismo: la que media entre Creador y criatura en cuanto tales, en el orden del ser.

§ 16. Porque el ser en absoluto es uno. No se trata tan sólo de que no sea un género, sino de que la criatura no añade nada a Dios; y por eso, en términos reales, no hay nada uno que reúna Creador y criatura. "La expresión Dios y la criatura no tiene sentido: no existe ningún sentido posible de totalidad en el que Dios y la criatura sean factores. El carácter copulativo de la y entre Dios y la criatura es completamente irreal: Dios y la criatura no significa algo más que Dios"²¹. Por tanto, ser creado y ser increado no forman la totalidad del ser, no son partes de algo uno, no se da ningún monismo, *incompatible con la distinción Dios-criatura*²². Frente a unidad, diversidad en el orden mismo del ser, ésta es la clave de la filosofía creacionista; porque "entre la criatura y el Creador hay una diferencia no superable por ninguna otra, ya que es la primera y más radical diferencia real"²³. La creación pide que en la radicalidad no aparezca la unidad del ser: esto es monismo; sino la diferencia entre ser creado e increado. Creador y criatura no son especies del género de los entes, porque la unidad del ser no es lo primero, el seno en el que se establece aquella diferencia, sino que lo primero es la diferencia entre Creador y criatura, la creación misma, y de ella depende la unidad del ser... creado: "prima rerum creaturarum est esse"²⁴.

²⁰ I. Falgueras, "Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real esse-essentia", *Revista de filosofía*, 1985 (8), 226.

²¹ L. Polo, *Presente y futuro*, 139.

²² L. Polo, *El conocimiento habitual*, 36.

²³ I. Falgueras, 227.

²⁴ IV proposición del *De Causis*.

§ 17. Por tanto, la diversidad de los seres no remite a la unidad²⁵; argumentativamente, porque si la diversidad de seres remite a unidad, en todo caso la diversidad entre aquella y ésta no puede remitir a otra unidad en un proceso al infinito. Una es la diversidad de los seres creados entre sí y otra la diversidad entre ser creado e increado; al menos ésta última es irreductible. La creación impide entonces hablar del *actus essendi* en general; porque distingue en cuanto que ser el creado del increado. En cambio la generalización del *actus essendi*, en su plenitud para Dios y participadamente para las criaturas, postula para el ser una unidad tan sólo lógica o mental, ideal, y *el significado de acto al margen del existir*²⁶.

§ 18. La unidad del ser cuestiona si la noción tomista de *esse* viene de Aristóteles o de Platón; y aquí no caben componendas²⁷. Porque es completamente diferente si surge en el orden de los principios reales, por encontrar en el ente sustancial algo primero y radical, el *actus essendi* (lo primero para la criatura es ser creada; § 9); y ello quiere decir como un progreso o profundización en las nociones aristotélicas de ente, de sustancia, de principio y de acto. O bien si está elaborada en atención a la esencia, y entonces como un avance en su línea, o una profundización en las nociones platónicas de la separación esencial y la participación (como pretensión de abstraer el universal *ser* a partir de los seres; § 26). Según Fabro²⁸ la *separatio* que el platonismo concedía a todas las formas, el aristotelismo la restringe a las cognoscitivas, y Tomás de Aquino sólo al *esse*; se accede entonces al ser *en sí*: *esse per essentiam, esse ipsum, o esse subsistens*. Eso es Dios, la *plenitudo essendi*, y “si Dios es el ser, los entes creados no son el ser sino que lo tienen”²⁹. Y así, siendo el *esse* algo común a Dios y las criaturas –en su plenitud o participadamente– este platonismo del ser afirma su unidad por encima de la diferencia Creador-criatura.

§ 19. En su base está el llamado “principio de la ilimitación del acto”³⁰, para Fabro “principio de unidad y emergencia del acto”³¹. El cual, como fundamento metafísico de la participación entitativa, afirma la unidad del ser, incurre en monismo, y oculta lo propio del hallazgo tomista, que es la diferencia entre el ser creado y el increado. Tal diferencia es el genuino sentido de la distinción real, que cuestiona en los

²⁵ Como dice Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, 44, 1.

²⁶ L. Polo, *Hegel*, 404.

²⁷ Como la de C. Fabro, *Tomismo e pensiero moderno*, Ed. Pontificia Univ. Lateranense, Roma, 1969, 126: “la perfección separada, principio de inspiración exquisitamente platónico, constituye para el angélico el motivo dominante en su elaboración de la metafísica del acto aristotélico”.

²⁸ C. Fabro, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid, 1977, 379, nota 15 (cit. *Drama*). Y más en general *Partecipazione e causalità*, Turín, 1960.

²⁹ E. Forment, *Lecciones de metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, 249.

³⁰ J. de Finance, *Conocimiento del ser*, Gredos, Madrid, 1971, n° 86.

³¹ C. Fabro, *Drama*, 425.

entes si su esencia es *su* ser (increado en tal caso o creado si no), y permite así dividir radicalmente el ser, quebrar su unidad. Y por esta razón la participación³² no es adecuado expediente teórico para entender la creación, como tampoco lo es la diferencia ontológica heideggeriana³³ (§ 30): precisamente porque ambos aspiran a la unidad del ser por encima de su fragmentación, distribución o participación en los entes. En cambio, la afirmación de la creación renuncia a la unidad del ser sentando su radical división en creado e increado.

§ 20. La distinción entre una esencia y *el* ser en toda su universalidad y virtualidad no sólo comporta cierto monismo, sino también una deficiente comprensión de la esencia, la cual, en lugar de designar lo que existe o a quien existe, a lo que corresponde el ser (§ 33), queda reducida a principio explicativo de la pluralidad. Como la integridad del ser corresponde a Dios, las criaturas reclamarán otro elemento limitativo y restrictivo: la esencia. Y así se dice que el “*esse* expresa afirmación, positividad del ser; la esencia implica negación: ser esto no es ser aquello. Por tanto, en el ser finito, el *esse* no puede ser idéntico a la esencia”³⁴. Pero esta concepción torna problemáticas la esencia divina y la de las criaturas; por lo que Polo pone a esos tomistas contemporáneos, *en especial a Fabro*, dos reparos principalmente, y “el primero es que la distinción real esencia-*esse*, tal como es formulada por ellos, supone una investigación sobre el acto de ser sin aclarar nada acerca de la esencia”³⁵.

§ 21. Según esa concepción limitativa de la esencia, dado que el ser divino carece de toda restricción, no tendría propiamente esencia. Lo cual es inadmisibles, porque resulta evidente que Dios tiene que ser alguien. Si a la esencia es a la que compete ser, Dios, precisamente como *ens a se*, es esencia más propiamente que cualquier otra; sólo que la esencia de Dios no es distinta de su propio ser, sino idéntica con él. La esencia divina se torna problemática por el papel limitador de la esencia, y también por el sentido unívoco con que se la entiende. Pero la

³² La participación también puede vincularse con la composición de esencia y ser: “*Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse*”; Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, 104, 1. Pero entonces es un modo de predicación de la entidad más que una estructura real: “*ens... de creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse*”; *Quaestiones quodlibetales* II, 2 ad 3. Ver, C. Fabro, *Drama*, 380. Lo que se justifica porque “*tripliciter aliquid de aliquo dicitur: uno modo causaliter..., alio modo essentialiter..., tertio modo secundum quamdam posthabitionem, id est consecutionem sive participationem*”; Tomás de Aquino, *In I De causis* l. 12, 279.

³³ M. Heidegger, Prólogo a *De la esencia del fundamento*.

³⁴ J. de Finance, 329.

³⁵ “Y lo segundo es que tampoco señalan cómo la distinción real esencia-*esse* se aplica o juega en el caso del hombre”; L. Polo, *Antropología trascendental*, curso de doctorado, Universidad de La Sabana 1990, lección 3ª (inédito) (cit. *Antropología*).

esencia del ser increado no puede ser parecida a la del ser creado; como ha observado Polo: “si comparamos la esencia con el ser como la potencia con el acto, lo que se dice es que la esencia de Dios, como idéntica al acto de ser, tiene que ser como una superesencia, pero no la esencia que es potencia. Cuando la esencia es distinta del ser, entonces criatura; cuando no es distinta del ser, entonces Dios. Pero si es distinta del ser la esencia es un tipo de esencia y el ser también es un tipo de acto de ser; y cuando el acto de ser es idéntico a la esencia, la esencia es de otro tipo: no puede ser del orden, ni siquiera parecida, a la esencia que es distinta del acto de ser”³⁶.

§ 22. Además, si la esencia es limitante recibe un valor negativo. Y la creación será una degradación ontológica o una degeneración en la que progresivamente se restringen las virtualidades del ser; así se ha llegado a hablar de *caída ontológica*³⁷ o de que “podemos considerar la participación como la progresiva degradación de la Plenitudo Essendi”. Pero Polo se ha manifestado en contra de esa metafísica *degradacionista*, que considera “deleznable porque va en contra de la dignidad de la criatura y del poder de Dios”³⁸. Y finalmente, a la esencia se atribuye que el ser creado se distinga por su finitud del increado. Pero entonces la esencia adquiere una prioridad indebida, que corresponde al ser: lo primero es el ser y la esencia depende de él. Sucede entonces lo contrario: que por tratarse de un ser creado, distinto de Dios, ese ser es distinto de su esencia y no al revés; porque en tal caso el ser no sería lo primero. Polo lo expone así: “el acto de ser de la criatura no se distingue del de Dios porque sea distinto realmente de la esencia, sino porque es creado. El acto de ser de la criatura se distingue del de Dios porque el de la criatura es creado y el de Dios no; es una distinción en la línea del acto de ser que en un caso, pero consecutivamente, es una distinción con la esencia y en el otro caso no”³⁹. Taxativamente: “sólo la distinción de actos puede explicar la distinción real essentia-esse, no al revés”⁴⁰.

§ 23. En suma, la filosofía tomista ha permitido en este siglo un desarrollo equívoco en la concepción de la creación, consecuencia de una insuficiente consideración de la distinción real de esencia y ser. Tal distinción fue asimilada por el aquinate a otras, especialmente a la de potencia-acto, y en cambio no fue suficientemente considerada en sí misma. Al deslizarse hacia la cuestión de la simplicidad o composición, Tomás de Aquino detiene prematuramente la consideración de la distinción real, o la averiguación del nuevo sentido que recibe desde ella

³⁶ L. Polo, *La libertad*, curso de doctorado, Pamplona, 1990, 13 (inédito) (cit. *La libertad*).

³⁷ C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, 386-387.

³⁸ L. Polo, *El conocimiento habitual*, 51.

³⁹ L. Polo, *La libertad*, 13.

⁴⁰ L. Polo, *El conocimiento habitual*, 65.

el ser. Es presuntuoso y fatuo corregir a un filósofo y teólogo digno de tanta veneración como santo Tomás de Aquino; pero no se trata de corregir, sino de continuar, de ampliar. Y al respecto ya lo ha dicho D. Leonardo: “aunque uno sea un enano, si se monta sobre los hombros de un gigante, ve más allá que el gigante”⁴¹.

La distinción esencia-ser carece de alcance real si el ser se reduce a la actualidad de la esencia.

§ 24. El acto de ser se entiende como lo más primario y radical en el orden de la *ousia* aristotélica, de la *entelecheia* sustancial, y por eso se lo define como “la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas”⁴². Y se afirma que es “un acto universal, total, constitutivo y radical, la perfección primera de todas las cosas: el ser constituye el acto primero y más íntimo del ente, que desde dentro confiere al sujeto toda su perfección”⁴³; el acto de ser es la perfección primera y radical, fundamento de cualquier otra actualidad⁴⁴.

§ 25. Pero si el ser se asocia a la *ousia*, entonces su distinción con la esencia se aproxima a aquélla que Aristóteles ya consideró: lo que una cosa es y el que actualmente sea. El estagirita le negó alcance real, aunque le concedió sentido lógico al distinguir las cuestiones *quid sit* y *an sit*⁴⁵; si el hallazgo tomista del *esse* continúa a Aristóteles no podrá contradecirle en este punto. Pero es que el estagirita no distinguió la esencia del ser; esta distinción es la formulación de la creación (§ 9) y sorprendería encontrarla en un pensador pagano. Precisamente es mi opinión que exige subjetivamente cierto inconformismo ante un pensamiento pagano (§ 44). Bajo el límite mental se puede pensar de diversos modos en un ser primero, pero no la entera dependencia de toda criatura respecto del Creador, su ser creado. Y mientras esa dependencia no se descubra, el ser se sigue pensando según la presencia, y no es posible distinguirlo de la esencia. Porque la obvia distinción entre lo que una cosa es y el que ahora sea es nocional, no la diferencia real entre la esencia y el ser.

§ 26. En cambio, la filosofía tomista de este siglo interpreta esa distinción, supuestamente de esencia y existencia, como indicio de *finitud*. Frente a ella *separa al modo platónico* la integridad del existir para concederle una subsistencia separada: “si hoc ipsum quod est

⁴¹ L. Polo, *Antropología*, lección 3ª.

⁴² Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, 4, 1 ad 3; también *De potentia* 7, 2 ad 9.

⁴³ T. Alvira / L. Clavell / T. Melendo, *Metafísica*, Eunsa, Pamplona, 1982, 30-33.

⁴⁴ T. Melendo, “La irrenunciable prioridad del ser”, *Burguense* 1992 (33, 1), 105.

⁴⁵ Aristóteles, *Analíticos posteriores* II, 792 b ss.

esse, commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum"⁴⁶; "Deus est ipsum esse per se subsistens; esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esse subsistens non potest esse nisi unam; ergo omnia alia a Deo non sunt suum esse, sed participant esse"⁴⁷. Y así, basándose en el aquinat, concibe a Dios como el ente cuya esencia es existir, frente a las criaturas que sólo tienen la existencia participadamente.

§ 27. La separación de la existencia para atribuirle a Dios tendrá quizás escaso sentido si existir fuera sólo darse de hecho actualmente, y entonces para Dios el ser siempre, la permanente actualidad⁴⁸. Por eso Fabro insiste en distinguir la existencia como mero hecho del *actus essendi*, el ser entendido activamente. De manera que se ilumina con las nociones de potencia y acto la distinción entre lo que una cosa es y el que actualmente sea. Necesario refuerzo, porque en otro caso dicha distinción apuntaría a la mera facticidad, al hecho de existir ahora el ente con todas sus determinaciones esenciales; y eso no es algo realmente distinto de la esencia, sino más bien una reduplicación de ella. Pero ante esta llamada de atención de Fabro, se debe insistir: no se gana demasiado. En lugar de la mera posición fáctica del ente, se hablará de la *emergencia* del acto de ser, de su carácter *intensivo*. Lo cual no pasa de ser un anhelo, un postulado de actividad para el ser que está siendo buscada en una dirección equivocada⁴⁹, porque el *esse* no es la actualidad de una esencia.

§ 28. Otra postura diferente no ve en aquella distinción indicio de finitud, sino que la entiende como expresión del modo de ser de los entes. Porque lo que un ser es y el que ahora sea se pueden considerar como dos dimensiones del ente vinculadas modalmente: su posibilidad y su realidad, necesaria o contingente. Se distinguen así también Dios y las criaturas; porque Dios es la existencia necesaria correspondiente a una posibilidad total, mientras que las criaturas se realizan temporalmente con una existencia contingente como corresponde a una posibilidad finita. Se traduce, por tanto, la presunta distinción esencia-ser a modalidad lógica, planteamiento explícitamente formulado por Leibniz y Hegel⁵⁰.

§ 29. Este enfoque fue conducido hacia la subjetividad por Kant. Como ha señalado Heidegger, *La tesis de Kant sobre el ser* camina desde la posición extramental a la radicación en el sujeto de su modali-

⁴⁶ Tomás de Aquino, *Summa contra gentes* II, 52.

⁴⁷ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, 44, 1

⁴⁸ "Dios se puede describir [en el planteamiento mencionado, de origen aristotélico] como la actualidad que nunca falta, indefectible, eterna"; L. Polo, "Prólogo" a J. de Garay, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1987, 15.

⁴⁹ L. Polo, *Presente y futuro*, 203.

⁵⁰ Comentado por L. Polo, *Hegel*, 37-39.

zación. Y, efectivamente, al examinar los postulados del pensamiento empírico en general, Kant establece que las modalidades del ser simplemente dicen “en qué relación se halla un objeto con el entendimiento”⁵¹; por lo que se concluye lo que Heidegger opina al respecto: que, así entendidas las modalidades, *el fundamento para la distinción entre posibilidad y efectividad está en el sujeto*.

§ 30. Por su parte Heidegger sugiere que la distinción entre lo que una cosa es y su existencia actual es también síntoma de finitud. Pero no de la finitud de la criatura frente a la infinitud divina cuya esencia sería existir, sino de la finitud de todo ente, también del ente máximo que es Dios, ontológicamente diferente de la plenitud irrestricta del Ser. Porque para Heidegger la diferencia entre lo que una cosa es y su actual existencia define a todo ente y es necesario superarla para acceder al Ser trascendiendo la *diferencia ontológica*. La razón es que esa distinción se establece a causa del tiempo, o mejor, de privilegiar el presente dentro del curso temporal. Sólo en función de si ahora son o no son los seres distinguimos en ellos su esencia de su ser; y por esa preeminencia del ahora establecemos la oposición ente-nada, sea ésta relativa o absoluta, el *contraconcepto del summum ens*. Pero si en lugar del presente hacemos del tiempo íntegro el horizonte de comprensión lo mismo nos dará ente que nada..., que nada de ente. Y así en la pregunta por la nada nos desentendemos de la distinción esencia-existencia propia del ente y nos orientamos al Ser trascendental⁵².

§ 31. En todas estas posiciones, aquí sólo esbozadas, se habla de una distinción entre esencia y ser que no es real. Y no lo es, porque en ella lo que un ente es remite a su ser actual o no serlo. Pero el ser no es algo que se dilucide respecto del sí o del no, ni respecto del ahora; esa oscilación pone al ser en el orden de la presencia mental y le otorga un sentido que llamaré constitutivo, el cual distrae de la creación e impide advertir la existencia real.

Constituir el ente no es ser, ni cometido alguno del ser; como no lo es distinguir algo de nada. Este sentido constituyente del ser tampoco se distingue realmente de la esencia.

§ 32. Por tanto, hay que retomar la cuestión. Si el *actus essendi* es anterior y más primordial que la *ousia*, en cambio su sentido primario se reduce a la mínima expresión cuando se lo entiende en el orden de la sustancia actual, por muy radical que en ese orden se pretenda. Porque entonces el ser no es sino el justificante de la comparecencia

⁵¹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 219, B 266.

⁵² M. Heidegger, *Qué es metafísica* III.

del ente, de su presunta posición *extra nihilum* o aparición fuera de la nada, o de su constitución como tal ente. A esto llamo el sentido *constituyente* del ser; según el cual, insisto, se lo comprende dentro del ámbito del establecimiento de los entes, de su constitución como algo fuera de la nada, y en dicho ámbito como lo primero y radical. Pero el ser en sentido constituyente no es el sentido del ser que se distingue realmente de la esencia; por dos razones: 1) porque entonces ejerce un papel, el de constituir un ente, semejante al de la *ousia*, y por tanto redundante, para el que no necesitamos añadir nada más radical que la esencia; 2) y además porque entonces el ser se piensa en contraste con la nada, como el distinguirse respecto de ella para ser algo; pero de ese modo se ignora su auténtico sentido, y en particular su índole creada, que remite el ser a Dios y no a la nada.

§ 33. Lo que constituye a un ente como tal y lo distingue de la nada es su esencia: la esencia es aquello por lo que un ente es lo que es y no es nada. No es el ser la perfección última de los entes, sino la esencia: ella es lo perfecto, precisamente para *ser*. Porque la esencia no es la forma sola sin materia, ni la sustancia sola sin sus accidentes, ni la potencia sola sin sus actuaciones. La esencia pide algo completo, acabado, perfecto y sólo así suficiente para ser; en suma, la esencia es aquello a lo que le corresponde el ser, aunque éste se distinga de ella si es creado. Y por tanto, lejos de ser algo negativo la esencia es expresión de perfección y acabamiento, de suficiencia para ser. Si buscamos el ser en el orden de lo constituyente de los entes no podremos encontrarlo, porque a los entes los constituye su esencia. Todo lo constitutivo, lo que hace a un ente ser algo y no nada, es de orden esencial; y por tanto, en cuanto que es lo realmente distinto de la esencia, su ser no tendrá un sentido constituyente. Si la esencia es suficiente para ser y en cambio es potencial respecto del *actus essendi*, necesitaremos encontrar un sentido del ser que no esté en el orden constitutivo del ente y se distinga por ello realmente de la esencia.

§ 34. Precisamente *la concepción del ser como ser de la esencia* es uno de los motivos hegelianos que Polo combate al afirmar que hay “una duplicidad de ámbitos en principio irreducibles: la esencia y la existencia. Tal irreductibilidad se debe establecer así: la esencia de suyo no existe”. Pero si el ser no tiene sentido constituyente, el ente no es algo coproducido por ser y esencia: “en ningún caso surge un resultado suficientemente asentado de la conjunción de esencia y existencia; la idea de una consistencia entitativa como último reducto de la realidad no representa una conclusión correcta en un camino de profundización a partir de Aristóteles”⁵³.

§ 35. Por otro lado el referente de este enfoque que denominamos constitutivo del ser es la nada; el ser tendría como función establecer el

⁵³ L. Polo, *El acceso*, 278; 370 y 371.

ente, constituirlo para que se distinga de la nada, lograr que aparezca. El hallazgo tomista del *esse* se correspondería con la afirmación⁵⁴ del existir de los entes, que sin él desaparecerían, se reducirían a nada. Pero con ello se minoraría la referencia de la criatura a Dios, y se centra el sentido del *actus essendi* en la diferencia entre darse y no darse, acontecer o desaparecer, ser o no ser. Si crear es producir de la nada, hacer ser, ¿qué media entre la nada y el ser? El acto de ser. De este modo el ser distingue al ente de la nada, y en tal caso vale igual para Dios que para la criatura, puesto que de ninguno de ambos puede decirse que son nada; pero entonces propiamente no se aprecia la distinción entre ser creado y no serlo.

§ 36. Pero hay que retirar la mirada de la nada para entender la creación. Porque no está claro que el ser tenga opuesto, o que sea la nada su opuesto; ya que si el ser no es un género, menos será una especie y por tanto carecerá de opuesto. Además ¿por qué se busca comprender el ser desde su opuesto o en comparación con él? Lo más diferente de el ser no es su opuesto, sino que lo más diferente del ser creado es el increado; como dice Polo, hay “un sentido de la diferencia mayor que el de la negación”⁵⁵. Por eso, “si el ser se distingue de la nada, todavía hay una distinción mayor: la que existe entre lo que se distingue de la nada y Dios; la distinción que expresa el extra nihilum es incomparablemente inferior a la que expresa el ad extra. El ser creado se distingue mucho menos de la nada que de Dios”⁵⁶. En suma, hay que comprender el ser dejando de lado la nada; el ser no se comprende desde ella o en comparación con ella, sino desde Dios y en comparación con él; porque “desde el punto de vista del ser, lo creado sólo se distingue de Dios”⁵⁷.

§ 37. Luego la oposición ser-nada no es previa a la diferencia entre los seres⁵⁸, sino que primero es la diferencia entre el ser increado y el creado, y después la contraposición de éste con la nada. Si parece ilógica la afirmación de un tercio excluido más allá de la alternativa entre ser y no ser, por encima de la oposición entre ser creado y no serlo está el ser increado del Creador. Ello exige matizar “la plenitud extensiva e intensiva que se atribuye a la oposición contradictoria, la cual porque se refiere al ente en cuanto ente, y mira de modo directo al acto de ser,

⁵⁴ Y por eso a veces se dice que se conoce judicativamente; E. Gilson, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979, 298; frente a ello Polo dice que con el juicio lo que se conoce es la esencia extramental; L. Polo, “La cuestión de la esencia extramental”, *Anuario Filosófico*, 1971 (4).

⁵⁵ L. Polo, *Hegel*, 406.

⁵⁶ L. Polo, *Presente y futuro*, 139.

⁵⁷ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, II, 1985; III, 1988; IV/1, 1994 (cit. CTC); CTC, III, 347.

⁵⁸ Como reza el principio de semejanza de Steenberghen: “en cuanto que soy sólo me opongo a la nada; en cuanto que soy tal me opongo a los otros seres tales”, F.v. Steenberghen, *Ontología*, Gredos, Madrid, 1965, 72.

ha de ser considerada como la oposición por excelencia, la oposición en sentido estricto, la oposición de las oposiciones"⁵⁹. Hay que matizarla porque la distinción entre las criaturas y el Creador es previa a esa oposición, y es una distinción que no deriva de oposición ni incluye, por tanto, negación. Porque no es la oposición la mayor heterogeneidad real: lo más diverso del ente no es el no ente, ni como negación relativa ni como absoluta. Lo más diverso del ente... creado es su Creador: la mayor heterogeneidad es la diferencia, que no oposición, entre el ser creado y el increado. Tomás de Aquino dice que "no es posible que un ente en cuanto tal se distinga de otro, pues lo único distinto del ente es el no ente; por tanto este ente se distingue de aquél, porque en el primero se incluye la negación del otro"⁶⁰. Pero esto no puede aplicarse a la distinción entre Dios y la criatura, porque su diferencia no es de oposición. Como ha argumentado Ignacio Falgueras, "aunque existe diferencia real criatura-Creador, no se da oposición real criatura-Creador ni viceversa, pues toda oposición implica reciprocidad, pero la mencionada relación no la admite"⁶¹, porque Dios es enteramente trascendente e irrelativo a la criatura.

§ 38. En suma, el enfoque constitutivo del ser no lo distingue *realmente* de la esencia (no toda distinción es real); en el fondo, porque no tiene nada que añadirle a ésta, porque ignora el *esse*. Incluso al compararla con la nada no salimos de la esencia: la ponemos o la quitamos, pero nada más; ahí no encontramos el ser, porque ser no es constituir una esencia, sino realmente distinto de ella. Y por eso a veces se afirma que "el ser es activo de suyo, aunque de un modo inefable"; pero será inefable por defecto, por desconocer su sentido. Falta indicar qué es el *actus essendi*, mostrar su sentido inteligible; es decir, una averiguación precisa del sentido que tiene la existencia *en cuanto que distinta de la esencia*. Lo que requiere un sentido del ser no meramente constitutivo, para que su distinción con la esencia no sea sólo virtual. "La doctrina de la distinción virtual entiende la realidad como consistencia; cierto que en algún sentido la consistencia necesita de la existencia, pero no abre sitio a su intelección"⁶². Por eso, la intelección poliana del *esse*, al encontrar su preciso sentido, acentuará la realidad de su distinción con la esencia en las criaturas.

§ 39. Al respecto, a veces se afirma que esencia y ser no se distinguen *ut res et res*⁶³; y el sentido de semejante observación es minorar la distinción real, como si esencia y ser, en cuanto que son sólo coprincipios *constitutivos* del ente, no llegaran a ser realidades cada una

⁵⁹ T. Melendo, *Ontología de los opuestos*, Eunsa, Pamplona, 1982, 198.

⁶⁰ Tomás de Aquino, *In Boethium de Trinitate*, 4, 1.

⁶¹ Tomás de Aquino, *In Boethium de Trinitate*, 230.

⁶² L. Polo, *El acceso*, 359.

⁶³ T. Alvira / L. Clavell / T. Melendo, 115; donde remiten a los *Theoremata de ente et essentia* de Gil de Roma.

por su cuenta tal que pudieran distinguirse de ese modo. Pero el descubrimiento íntegro del sentido del *esse* fuerza la afirmación de su real y completa distinción de la esencia. Ciertamente no como cosa y cosa, porque ni ser ni esencia son cosas, sino *mucho más diferentes* que una cosa de otra, mucho más diferentes que *ut res et res*. Porque la diferencia entre dos cosas es menor que la que se da entre la esencia de una criatura y su existencia real.

La aportación poliana a la filosofía del ser consiste en señalar que la prioridad del ser creado para la criatura es tal que supera la presencia mental o actualidad.

§ 40. Polo ha ido más lejos aún: no sólo ha remitido a la esencia la constitución o el establecimiento del ente, ni solamente ha primado la distinción ente-Dios sobre la distinción ente-nada; sino que se le ocurrió la idea de que la constitución de un ente, su aparente consistencia intrínseca, así como su emerger fuera de la nada o su intrínseco establecimiento como algo real, no son otra cosa que su mera presencia dada o figurada ante la mente del hombre: el haber algo puesto ahí delante (*ob-iectum*). E interpretó esa presencia como mental, no ópticamente real sino cierto requisito y limitación de nuestro inteligir. Se formula así una tesis gnoseológica innovadora, el límite mental humano; pero se formula sobre todo una tesis profundamente metafísica: que el ente carece de consistencia, no se establece para ser algo en propio, sino que es creado, existencial dependencia. En las criaturas, existir no es ser algo porque la esencia depende del ser, y “si la esencia depende del ser, el ente no exige constitución unitaria (la constitución es la sujeción mental)”⁶⁴.

§ 41. Aquí está la afinidad entre la tesis tomista de la distinción real de esencia y acto de ser, y la poliana de la limitación de la mente humana. Escribe en ubicar en la inteligencia humana la consistencia del ente, su ser *algo*⁶⁵. Existir realmente no es consistir en..., ni establecerse como..., ni distinguirse de la nada: todo esto es presencia mental, haber. En cambio, el ser es creado; luego se distingue realmente de Dios, por dependiente de él, y consiguientemente también de la esencia por la que el ente es lo que es y no es nada. Por ello, “la consistencia del ente se constituye cuando no se atiende a lo que significa ser”; pero si se atiende hay que decir que “el ente de suyo no existe”⁶⁶, y que su exis-

⁶⁴ L. Polo, *El acceso*, 342, nota.

⁶⁵ Polo niega que el aliquid sea un trascendental (*El conocimiento habitual*, 43), y lo reduce al límite mental: *El ser I: la existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965, 82 ss (cit. *El ser*).

⁶⁶ L. Polo, *El acceso*, 362-363.

tencia es realmente distinta de su esencia porque depende exclusiva y completamente del Creador. Frente al establecimiento o constitución del ente como algo (su presencia ante la mente) hay que hablar ahora de inexistencia de la esencia y dependencia del ente respecto de su Creador.

§ 42. Si la constitución de un ente debe reducirse a su presencia a la mente, lo mismo ocurre con la nada: se reduce al límite mental tanto como el ente constituido, porque la negación del ente no evita el límite sino que lo consagra, no evita su presencia sino que la vacía. Y por tanto la nada no es tan opuesta al ser, sino que es tan actual como el supuesto ente y conviene con él en su presencia a la mente del hombre. Ser y nada ¿de qué son especies? De lo que nos está presente. Ente o nada, consistencia entitativa o presencia vacía, actualidad llena o desprovista de contenido; en todo caso, límite mental, presencia. Parejo es el diagnóstico heideggeriano que late en *Qué es metafísica*: que la nada pertenece al ser porque sobre su fondo emerge el ente en cuanto ente: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Y también en un sentido semejante Hegel afirmó que *son lo mismo el ser y la nada*⁶⁷; por cuanto, como se ha dicho, “ambos coinciden en su inmediatez e indeterminación”⁶⁸; o bien, como aquí sugerimos, porque ambos se establecen sobre la actualidad mental. Y es que la nada no es real: como ausencia del ente, es su presencia vaciada, la actualidad mental sin contenido; y por eso, “entender que la realidad ha de oponerse activamente a la nada es una extrapolación que mata en su raíz lo que debe llamarse investigación metafísica”⁶⁹.

§ 43. Todo esto quiere decir que cuando pensamos el ser en sentido constituyente, o como la actualidad de la esencia, etc. reducimos el ser a presencia: a aparecer o desaparecer; pero eso es una limitación del cognoscente humano. Existir realmente no es estarnos presente; lo contrario es ignorar la creación. Pues bien, la idea de reducir la constitución del ente fuera de la nada a la presencia mental humana encontró una formulación más precisa: Polo localizó en la noción de actualidad la exigencia de presencia que limita nuestra mente impidiéndole acceder al carácter creado de los entes, a su dependencia del Creador. La reducción del ser a presencia se consagra al afirmar la actualidad del ser. Y por eso Polo propone que la actualidad es nota del objeto pensado, no de la realidad extramental: “actualidad equivale a presencia mental, la cual se distingue del ser”⁷⁰.

⁶⁷ Hegel, *Ciencia de la lógica* § 87.

⁶⁸ M. Heidegger, *Qué es metafísica*, III.

⁶⁹ L. Polo, *El ser*, 205.

⁷⁰ L. Polo, *CTC*, III, 23.

§ 44. Antes sugerí que es pagano⁷¹ pensar el ser en términos de presencia, de darse o no. Pero, ante todo, eso es lo natural, lo que la inteligencia tiende a pensar en la medida en que aspira a entender, a ejercer su acto, porque su acto es actual, la *energeia*. Pero sobre lo natural está lo libre, lo personal: y conocer la creación es libre. Además es muy fácil de alcanzar esa libertad: nace del discernimiento entre el *primum cognitum* y el *primum reale*. Lo cual exige reconocer el *primum cognitum*, la actualidad del pensar; a eso llega Aristóteles, que es quien formuló la noción de *energeia*. Pero del *primum reale* no pudo tener noticia por la sencilla razón de que su conocimiento no es abstractivo; por eso supuso una copia de la *energeia* en la realidad extramental: la *entelecheia* (§ 46). En cambio, la fe permite el conocimiento de la creación, si bien no como causa eficiente, porque la creación es una verdad filosófica, no teológica; ni sólo como causa final al modo agustiniano, *fides quaerens intellectum*; sino, más o menos, porque proporciona la ocasión de desprenderse de la experiencia sensible. La creación no es sensible, y por eso mientras la inteligencia no se libere de su dependencia de la sensibilidad no podrá conocerla. Potenciar la inteligencia para que no necesite convertirse a la fantasía es cuestión de hábitos adquiridos, de libertad intelectual. Y por eso Polo entiende que el abandono del límite no es necesario, sino que lo ofrece como una propuesta personal.

§ 45. En todo caso, desde el confinamiento epistemológico de la actualidad Polo emprendió una reformulación de la filosofía, que entiendo constituida desde el descubrimiento de lo actual⁷², y una rectificación de su historia, para depurarla de ese componente lógico y evitar que se proyecte a la realidad. Dicha rectificación había de empezar por Parménides que fue el primero en identificar el ser con el pensar. Toda la filosofía de Polo consiste en rectificar al *eleata* en ese punto; precisamente señalando el límite mental, en virtud del cual el pensar "se distingue en general del ser"⁷³: son distintas la actualidad del pensar y el ser de lo pensado.

§ 46. Particularmente Polo ha centrado su atención en el pensamiento aristotélico, y especialmente en el doble sentido de su noción de acto, señalando cierta aporía del *estagirita* en la determinación de lo primero: "lo que tienen de común la *energeia* y la *entelecheia* es que son primeras. La *entelecheia*, si se substancializa, es más primaria que la *energeia*, puesto que ésta sería acto segundo, si el otro es primero. Pero cuando se trata de Dios, del primero simpliciter, Aristóteles habla de *energeia*. De modo que la manera como Aristóteles aborda la noción

⁷¹ Comenté esta idea a D. Leonardo y no le hizo gracia: él prefiere hablar de que ése es un pensamiento primitivo y la inteligencia puede ir más allá, crecer.

⁷² L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Eunsá, Pamplona, 1995, c. 2 y ss.

⁷³ L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Pamplona, 1963, 292 (cit. *Evidencia*).

de primero es oscilante⁷⁴. Para Polo la noción de “entelecheia es un volver a Parménides⁷⁵, una indebida proyección a la realidad extramental de la actualidad mental. En cambio, es un acierto ubicar la actualidad en la praxis del pensar: “acepto la noción de *energeia*, no la de *entelecheia*, que no pasa de ser una extrapolación⁷⁶.”

§ 47. Sin embargo, no todo acto es *energeia*, no todo acto es el de pensar; en particular, sobre la *energeia* está el hábito de los primeros principios, el acto intelectual que se corresponde con otro a su vez distinto de la *energeia*, el *actus essendi*. Porque frente a la oscilación aristotélica acerca de lo primero hay que sentar el carácter primordial de la creación: para las criaturas lo primero es su ser creadas. En esta dirección abocamos a la distinción real tomista: *la rectificación de Parménides concuerda con la gran averiguación de Tomás de Aquino*. Se trata de entender el sentido primario del ser más allá de la actualidad en función de la cual hablamos de la constitución y establecimiento de los entes o de su destacarse de la nada. Con ello lo distinguimos realmente de la esencia que constituye al ente, y retiramos de ésta la índole actual declarándola potencial respecto de él, precisamente porque lo hemos encontrado como la primariedad real sustitutiva de la *entelecheia* sustancial: lo primero para la criatura es ser creada, el *actus essendi*. En suma: *la distinción real tomista no permite hablar del ser como actualidad⁷⁷*; posición en las antípodas de Fabro, que considera en la misma línea a Parménides y Tomás de Aquino⁷⁸.

§ 48. Pero si acto no es actualidad⁷⁹, tampoco potencia lo es; ni son actuales las sustancias, las naturalezas ni las esencias; la actualidad se ciñe al objeto pensado, es el límite mental. Y así nada sabemos del acto por decir que es inactual; su persistencia no tiene el sentido de dilatar el acto para evitar reducirlo a la actualidad: eso abunda en la presencia mental. Y por otro lado sí que hay un acto actual: el de pensar, la *energeia*. En cambio, con independencia de la presencia el acto es previo a la potencia; más aún, es esa prioridad: también si es inactual *acto significa primero*, la respuesta final a la búsqueda milesia de la *arjé*, de los principios⁸⁰; y además *los actos se distinguen en cuanto que primeros⁸¹*. La actualidad es prioridad, aunque sólo mental; en cambio, hay una prioridad real, radicalmente primera, que se mantiene en su calidad

⁷⁴ L. Polo, *El conocimiento habitual*, 46.

⁷⁵ L. Polo, “Prólogo” a R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, 22.

⁷⁶ L. Polo, *El conocimiento habitual*, 52; en general todo el c. I.

⁷⁷ L. Polo, *CTC*, III, 23.

⁷⁸ C. Fabro, *Drama*, 583.

⁷⁹ H. Esquer, “Actualidad y acto”, *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 145-163.

⁸⁰ Sobre la filosofía poliana de lo primero escribí, sólo una aproximación, en “Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica”, *Anuario Filosófico*, 1992 (25, 1), 125-143.

⁸¹ L. Polo, *CTC*, IV/1, 48.

de tal sin decaer ni cesar, persistente en su prioridad: es el ser creado del universo. Ser creado es lo primero del universo, y ante todo es eso: primacía persistente. Pero hay más actos que el ser del universo; porque además está el ser de quien depende la actualidad del pensar, el cual no se reduce al mantenimiento de su prioridad; y porque también Dios es primero: absolutamente el primero.

El ser creado, como distinto de la esencia, es la intrínseca dependencia de la criatura respecto del Creador. Y la creación es la diferencia y conjunción de ser creado e increado.

§ 49. Existir es un nuevo sentido del ser, el *actus essendi*; pero proponemos conocerlo intelectualmente, es decir, comprender su sentido primario. Si decíamos que el ser es anterior y más primordial que la *ousia*, es porque hablamos de la criatura, ya que en Dios su esencia es su ser. Y, efectivamente, lo primero para una criatura, antes que ser lo que es y para serlo, es ser creada. Pero entonces ser no es constituir el ente, sino, para lo creado, depender del Creador; esta dependencia es, para el universo, prioridad persistente.

§ 50. El ser creado, en cuanto que se distingue realmente de la esencia, no puede referirse a ella, no puede ser constitutivo del ente. Pero si no se refiere a la esencia por cuanto de ella se distingue, eso acontece porque se refiere a Dios y precisamente porque es creado. Y por esto se dice que el ser creado es realmente distinto de la esencia, porque no se remite a constituir a ésta, a sacarla de la nada estableciendo al ente, sino que se refiere al Creador, es la dependencia creatural respecto de él. En suma, se propone un sentido para el ser creado: *depender* de Dios, y en esa medida *distinguirse* de él, y ser *junto con* él; sin que por otro lado la criatura sea un añadido real al ser increado, puesto que solamente es creada.

§ 51. La creación no se comprende desde una comparación de la criatura con la nada, porque *una negación activa de la nada comprometería el existir creado en una tarea sin perspectiva alguna*⁸². La creación se comprende mejor desde la distinción de la criatura respecto de Dios y su completa dependencia de él. Por eso el principio de contradicción, que el ente no es el no ente, es sólo una ley lógica. En cambio, el ser creado del universo es principio de *no* contradicción, y “no se distingue del no ente, sino de los otros primeros principios; la no contradicción rige en cuanto que no aparece el no ente; y esto significa persistencia: acto primero que persiste”⁸³. La prioridad persis-

⁸² L. Polo, *El ser*, 205.

⁸³ L. Polo, *El conocimiento habitual*, 70.

tente (§ 48) es el ser creado del universo, no el distinguirse de la nada sino su distinción y dependencia del Creador.

§ 52. Por tanto, resulta discutible la definición clásica de creación como *producción ex nihilo del ser: crear es hacer de la nada*⁸⁴. Ante todo porque con esa idea de la creación se destaca al ente de la nada, pero la creación no liga ente y nada, sino ente y Dios. Además, porque el término adecuado de la creación es la persona, no el ser ni el ente. Y finalmente, porque la creación no es ninguna acción. En suma, *crear no es producir el ente como tal; el como tal del ente sólo es producido por la constitutiva limitación de la mente humana*⁸⁵. Definir la creación como originación *ex nihilo* es definirla diferencialmente en contraposición con la generación natural o la producción técnica; y esa diferencia se toma de la causa material *ex qua*. Sin embargo lo más llamativo de esa contraposición sería la causa eficiente, porque lo más significativo de la creación es ser la obra *ad extra de Dios*. Pero además, no es oportuno contradistinguir creación *ex nihilo* de generación o producción *ex aliquo* porque no son especies de un género común: la generación natural y la producción artificial son también criaturas. La contraposición indicada sólo podría inducir a pensar que lo producido *ex aliquo* no es creado, cuando precisamente por ser tal lo es necesariamente.

§ 53. Lo que pasa es que la creación no es ninguna mediación entre Dios y la criatura, ninguna acción originante. Como la criatura no se refiere a la nada ni emerge de ella, la creación no es su originación sin sujeto previo, sino que importa antes que nada la distinción del ser creado respecto del increado, y su completa dependencia de él. La creación es la diferencia entre Creador y criatura, el mismo ser creado: el ser distinto de Dios, dependiente de Dios y coexistente con él. Por eso conocer la creación no es conocer cierta acción divina de la que la criatura procede, ni una conexión o relación entre ambos; conocer la creación es conocer el ser creado, el cual se distingue del increado porque depende de él. Ciertamente, por dependiente, la criatura demuestra al Creador; pero lo hace sin proporcionar una noticia suya completa ni establecer mediación: "a Dios no se le conoce como primer principio de otros, sino como primer principio de identidad"⁸⁶. Sencillamente, Creador y criatura coexisten, recabando la criatura para sí, por dependiente, esa coexistencia. Ciertamente también que cabe decir que la criatura *surge* de la nada, sin causa material, y como obra divina, en analogía con la causa eficiente. Pero esto quiere decir que depende enteramente del Creador, sin ningún requerimiento ni condicionante previos; es distinta de Dios en dependencia suya, y eso es lo peculiar de su enti-

⁸⁴ P.B. Grenet, 265.

⁸⁵ L. Polo, *El acceso*, 363.

⁸⁶ L. Polo, *CTC*, IV/1, 40.

dad: ser creada. La criatura se distingue de Dios porque existencialmente depende de él; el ser creado es esta distinción y dependencia.

§ 54. Así el monismo queda definitivamente roto, porque la distinción, en cuanto que ser, entre lo creado y el Creador es lo primero, la creación misma. Si la creación exige la ruptura de la unidad del ser, su división en creado e increado, entonces el tema de la creación no es el de la participación en algo uno -el ser-, ni el de la aparición del ser que establece a un ente como distinto de la nada o que lo constituye como algo, sino el del consorcio entre dos seres, uno de los cuales depende del otro, la criatura y Dios, o el de la concurrencia entre el ser creado y el increado. Por tanto, no participación ni recepción de ser, sino ser creado, dependencia existencial y coexistencia con Dios.

§ 55. Ser creado es co-ser: ser con el Creador; si lo creado es principio será co-principio, si un existente co-existente. Ser-con expresa la completa dependencia, la intrínseca referencia de lo dependiente a aquél de quien depende; porque si ser creado es ser *ab alio*, exigirá necesariamente ser *cum eo*. Con todo, el término *coexistencia* es empleado por Polo exclusivamente para el ser personal, por cuanto para él reserva estrictamente el carácter de además (de Dios⁸⁷); mas eso es porque el ser personal satisface intensa y adecuadamente el significado de la creación. Pero también para el universo existir tiene que significar de algún modo ser junto con Dios y en dependencia de él, co-ser; y por eso se habla de pluralidad de primeros principios mutuamente vigentes. La pluralidad de primeros principios que expresa la creación del universo material es, por decirlo así, un caso de esa exclusión del monismo enteramente patente en el ámbito de las personas. Si ya los principios no son uno solo⁸⁸, muchos menos las personas. Ni un solo principio, ni persona única⁸⁹; en general, no es admisible el monismo óntico, la unicidad en el ámbito existencial. La creación es precisamente la exclusión del monismo en el orden del ser: el ser no es único; por eso el tema de la creación es el de la distinción y conjunción de actos de ser. Hay que excluir el monismo en la comprensión del ser creado porque *qua talis* se refiere al Creador, depende de él; e incluso el *esse* divino tampoco permite el monismo si creemos en la Trinidad divina.

§ 56. En resumen, ser no es aparecer ante la mirada, destacarse sobre el telón de fondo de la nada, comparecer y constituirse como algo, o establecerse como una cosa; eso es haber, presencia, pero el ser no se refiere a la mirada humana. Ser creado es distinguirse del Creador en dependencia de él y referido a él. Luego lo nuclear de la creación no es el *actus essendi* en sentido constituyente, la supuesta participación

⁸⁷ L. Polo, *Presente y futuro*, 184.

⁸⁸ L. Polo refiere esta idea a su lectura juvenil de la *Filosofía fundamental* de Balmes; L. Polo, *El conocimiento habitual*, 53.

⁸⁹ L. Polo, *Presente y futuro*, 175.

de lo creado en él, sino la conjunción de dos *actus essendi* distintos: Dios y la criatura. Lo primero no es el *esse* a solas, entendido como posición del ente frente a la nada, sino la concurrencia de plurales y diversos actos de ser: la conjunción del ser creado con el increado, su dependencia de él. Por tanto, “para entender el acto hay que entenderlo como dependencia pura”⁹⁰; lo primero para la criatura no lo es por sí solo, sino junto con lo primero absoluto, con el Creador. Precisamente se trata de que el acto de ser creado es la dependencia de la criatura respecto del Creador, y en esa medida su neta distinción respecto de él. Por tanto, no se niega el descubrimiento tomista: el ser es acto; pero se le añade algo: es acto, pero no a solas; o no es el único acto, sino que es acto concurrente con otros actos. Y la creación es precisamente el tema de la coexistencia de actos: el ser increado y el ser que de él depende.

La dependencia creatural puede ser causal o libre: son distintas la existencia del universo y la de las personas.

§ 57. El límite mental es la unicidad del objeto pensado: *sólo se piensa lo uno*⁹¹; incluso cuando se trata de una multiplicidad se piensa *sub specie unitatis*, reuniéndola en un solo objeto mental. Por eso, si la diversidad y no la unidad es lo primero real, la creación misma: *¿cómo conocerla con una actividad cognoscitiva creada?*⁹². Para conocer una pluralidad irreductible no sirve la idealidad de nuestro pensamiento, sino que es necesario el abandono de la unicidad que se logra con el conocimiento habitual; y los hábitos dan cabida en la dinámica intelectual a la libertad personal. Habitual será entonces el conocimiento de la creación, porque como distinción y conjunción de ser creado e increado es una pluralidad irreductible; y habitual es el conocimiento del ser creado, porque como primaria dependencia remite la criatura al Creador. Pero no se trata sólo de pensar el ente en dependencia del Creador, sino de que dicha dependencia acontece, es el ser de la criatura y hay que encontrarlo. El universo material es criatura, depende de Dios, de otro modo que las personas: una es la dependencia causal del universo material, y otra la dependencia libre de las personas. Por eso, la presencia mental tanto *suple* el ser extramental como *indica* el ser con intimidad libre; es decir, el pensamiento se refiere pluralmente al ser, y el abandono del límite tiene varias dimensiones justamente en orden a los diversos existentes.

⁹⁰ De Polo, citado por R. Yepes, “La antropología trascendental de Leonardo Polo”, en I. Falgueras / J. García / R. Yepes, 68.

⁹¹ Aristóteles, *De anima* III, 6; 430 b 14-5; *Metafísica* V, 6; 1016 a32-b3.

⁹² L. Polo, *CTC*, II, 154.

§ 58. Ya hemos dicho que el ser creado es para el universo material lo primero. Y con una prioridad que se mantiene indefectible, que persiste sin consumarse ni cesar. Un principio que se mantiene como tal, que no da lugar a algo posterior, que ni cesa ni es seguido, es comienzo trascendental: el cosmos comienza a ser, no es realidad originaria. El universo material es así una realidad principiada, creada. Porque lo que comienza a ser no es originario: una realidad que exige primero ser es una realidad dependiente; en cambio Dios no exige primero ser para ser Dios, sino que para él ser es ser Dios: aseidad, identidad.

§ 59. Ahora hay que decir que esa prioridad es causa. Si el ser del universo se considera como distinto de la esencia es la prioridad persistente; Polo dice principio de no contradicción (§ 51); y de esa manera se distingue como ser creado del ser increado: *porque uno es no contradictorio, y el otro idéntico*⁹³. Pero si se considera que es el ser del universo, cuya esencia es la concausalidad completa, entonces el ser creado es causa; Polo dice principio de causalidad trascendental; y en esa medida el ser creado se liga al increado. Porque ¿cómo la persistente prioridad puede ser causa?, ¿cómo admite la esencia tetracausal como su análisis? No de suyo, pues la prioridad persistente carece de identidad, no es causa, ni efecto, ni nada⁹⁴ sino prioridad persistente. Sólo puede ser causa en dependencia de; es decir sólo puede ser causa causada. Y ello muestra, por contraste, una noción de Incausado positiva: incausada es la identidad de ser y esencia; identidad por ello originaria: Dios es el Origen. Y de esta manera se demuestra *realmente* la existencia de Dios: porque a Dios no lo da a conocer tanto el que la criatura exista, sino el que lo que lo que existe es criatura.

§ 60. La noción de Incausado no es negativa, el carecer de causa, sino positiva, el ser originario. Como noción negativa se opone a ser causado, como positiva a la idea de *causa sui*. Porque la noción de Incausado es inversa a la de *causa sui*: no una esencia que exista por sí misma, sino una existencia que de suyo, originalmente, es esencia. Paralelamente, la noción de causa causada es inversa a la de efecto: no una esencia que exista por otro, sino una existencia que no es de suyo esencia. En ambas inversiones el esencialismo cede ante la prioridad de la existencia.

§ 61. El universo como criatura es causa primera⁹⁵. La novedad aquí del planteamiento poliano es que la dependencia creatural, que suele

⁹³ L. Polo, *El conocimiento habitual*, 71.

⁹⁴ Sobre este sentido de la nada L. Polo, *El ser*, V, 2 A.

⁹⁵ Polo ha rechazado la noción de causa primera por espontánea y por degradarse en sus efectos; L. Polo, *El conocimiento habitual*, 79. Eso vale si se aplica a Dios como creador del universo; pero no para el ser del universo que es causa al margen de efecto, y por tanto ni espontánea ni degradada. En cambio Polo habla

formularse diciendo que la criatura es efecto, se invierte: la criatura es causa. Porque si la causa fuera Dios y el universo su efecto, como éste, en lo que tiene de suyo, es independiente de la causa, entonces lo creado no sería completamente dependiente del Creador; en cambio la causa remite al Incausado. Por eso hablamos de *alteración del par causa-efecto*, pues *lo creado es causa, no efecto*⁹⁶.

§ 62. Ahora bien, esa inversión nocional es posible precisando que lo primero es causa: a) si causa es causa causada, y b) si causa no es causa de efecto. Causa primera es causa causada, es decir, dependiente del Incausado. Si ser creado es co-ser, la causa primera será coprincipio junto con la originaria identidad divina; porque la causa primera no lo es por sí misma, sino por el Incausado. La creación del universo es la mutua vigencia de los primeros principios: la causa primera y la identidad sin la cual no es causa lo primero ni primera la causa. Por otro lado, causa primera no es causa *de...*: ni de efecto, ni de resultado alguno. La noción de causa primera no exige efecto ni resultado, más bien lo veda, por la sencillísima razón de que lo creado no es el efecto o el resultado sino la causa. Por tanto, no veo correcto decir que *la noción de causa implica necesariamente la de efecto*, o que *ser causa real pura es tener efecto real puro*⁹⁷; para que la causalidad sea primera, la causa ha de entenderse como causada y no como *causa de*. Lo que está en juego es si la noción de causa dice relación a lo posterior, al efecto y resultado, o a lo anterior, al Incausado, y tener así alcance trascendental, ser la dependencia creatural: aquí está la inversión del par causa-efecto, una retroferencia de la causalidad, desde el efecto al Incausado: la causa es causada.

§ 63. Por tanto, el ser creado del universo es causa primera, primer principio; aunque no único primer principio, sino coprincipio junto con la identidad. Pero se puede ser primero sin ser principio, o *además* de los principios. Como ser creado es depender del Creador, podemos sugerir una mayor dependencia: el ser libre depende más intensamente de su Creador que la causa primera, porque ser causa es una dependencia mínima. Por otro lado, la criatura causal no determina al Creador, y por ello *el sentido causal de la creación no la agota*⁹⁸, siendo posible una segunda creación: se puede depender de Dios en sentido causal, y también en sentido nativo y destinal. Así se enfoca la libertad trascendental como ser creado de la persona: una intensificación de la primariedad de la libertad, que lo es de la dependencia existencial del ser personal, de su índole creatural. Por esta intensificación

del primer principio de causalidad, es decir, de que en algún sentido la causalidad es primera.

⁹⁶ L. Polo, *El conocimiento habitual*, 76.

⁹⁷ I. Falgueras, 232 y 240.

⁹⁸ L. Polo, *El ser*, 290.

del depender, la persona es el término adecuado de la creación, más que el universo⁹⁹.

§ 64. El ser creado de la persona es la libertad filial, no una prioridad sólo persistente. Polo ha afirmado que “el hombre es persona” equivale a “el hombre nace de Dios”¹⁰⁰; de acuerdo con eso, la creación de las personas es el nacimiento de los hijos, y por eso dice que en el hombre *la condición de hijo no es secundaria*¹⁰¹, sino primaria. Pero la filiación no es sólo *el modo de originarse*, como que una persona procede siempre de *otras personas*, ni tampoco expresa sólo *dependencia de origen*¹⁰². Lo distintivo de la filiación es ser más que principio porque es relativa a la paternidad, y el hijo depende del padre no sólo en términos de principio, sino en la entera relación paterno-filial. Pero esa dependencia no es causal sino libre, aportada recíprocamente por padre e hijo: una paternal entrega no sólo recibida, sino *asumida, apropiada e integrada*¹⁰³ por el hijo, renovada por él. Por eso, no basta decir que el ser del hombre está menos restringido por la esencia, o que *el ente personal tiene la más plena participación en el ser*¹⁰⁴; el ser personal es además de Dios, coexistente con él.

§ 65. La heterogeneidad entre el ser material y el personal, aquí sólo indicada, es una ampliación temática en el conocimiento del ser creado debida al abandono del límite mental, y parece una equivocidad contraria con la analogía. Pero si comparamos la analogía del ente con la ampliación trascendental poliana el resultado no es una discusión sobre aquélla, sino otra acerca de los conceptos comunes y propios. Un concepto común no impide además los propios de sus referentes; en particular, un concepto análogo demanda la averiguación de los conceptos propios de los diversos a los que se refiere, justamente porque ha prescindido de ellos o no los incluye clara y explícitamente. La heterogeneidad del ser material y el personal no niega el común concepto de ente, por fuerza análogo, sino que sugiere averiguar lo propio de los heterogéneos que vincula; y hablar entonces de *ser causal* para el universo físico y de *ser libre* para las personas. Con todo, la existencia, causal o libre, no se conoce conceptual sino habitualmente; pero se trata de que un concepto análogo no impide otros conocimientos más precisos acerca de los diversos que aúna.

§ 66. Lo que impide la ampliación poliana es considerar la analogía como *la traducción en el plano lógico de la participación entita-*

⁹⁹ “El hombre es en la tierra la única criatura que Dios ha querido por sí misma”; *Gaudium et spes*, 24.

¹⁰⁰ L. Polo, “La radicalidad de la persona”, *Themata*, 1994 (12), 224.

¹⁰¹ L. Polo, “El hombre como hijo”, en J. Cruz Cruz (ed.), *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, 322.

¹⁰² R. Yepes, *Fundamentos de antropología*, Eunsa, Pamplona, 1996, 285.

¹⁰³ L. Polo, “El hombre como hijo”, 324.

¹⁰⁴ E. Forment, 343.

JUAN GARCÍA

tiva, porque la heterogeneidad del ser causal y el personal, que permite un imperfecto concepto común, excluye algo realmente común, el ser, de lo que se participe diversamente. En cambio, la pluralidad de seres heterogéneos no impide su coexistencia; coexistencia de diversos y operaciones cognoscitivas que objetivan un común concepto de ellos, son suficiente justificación de la analogía.

Juan A. García González
Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos, sn.
29071 Málaga España

