



naturaleza
y libertad
revista de filosofía

Para la publicación de este número se ha contado con la ayuda
financiera de las siguientes instituciones:
**Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia
de la Universidad de Sevilla**
Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea. Madrid

EL AJUSTE FINO DE LA NATURALEZA.
REPLANTEAMIENTOS CONTEMPORÁNEOS DE LA
TEOLOGÍA NATURAL

Número Monográfico de
NATURALEZA Y LIBERTAD
Revista de estudios interdisciplinarios

Número 5

Málaga, 2015

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:

<http://grupo.us.es/naturalezayl>

Naturaleza y Libertad

Revista de estudios interdisciplinarios

Número 5 ISSN: 2254-96682014

Directores: Juan Arana, Universidad de Sevilla; Juan José Padial, Universidad de Málaga; Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla.

Secretario: Miguel Palomo, Universidad de Sevilla

Consejo de Redacción: Jesús Fernández Muñoz, Universidad de Sevilla; José Luis González Quirós, Universidad Juan Carlos I, Madrid; Francisco Soler, Universität Dortmund / Universidad de Sevilla; Pedro Jesús Teruel, Universidad de Valencia; Héctor Velázquez, Universidad Panamericana, México.

Consejo Editorial: Mariano Álvarez, Real Academia de Ciencia Morales y Políticas; Allan Franklin, University of Colorado; Michael Heller, Universidad Pontificia de Cracovia; Manfred Stöcker, Universität Bremen; William Stoeger, University of Arizona.

Consejo Asesor: Rafael Andrés Alemañ Berenguer, Universidad de Alicante; Juan Ramón Álvarez, Universidad de León; Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla; Luciano Espinosa, Universidad de Salamanca; Miguel Espinoza, Université de Strasbourg; Juan A. García González, Universidad de Málaga; José Manuel Giménez Amaya, Universidad de Navarra; Karim Gherab Martín, Urbana University, Illinois; Martín López Corredoira, Instituto de Astrofísica de Canarias; Alfredo Marcos, Universidad de Valladolid; María Elvira Martínez, Universidad de la Sabana (Colombia); Marta Mendonça, Universidade Nova de Lisboa; Javier Monserrat, Universidad Autónoma de Madrid; Leopoldo Prieto, Colegio Mayor San Pablo, Madrid; Ana Rioja, Universidad Complutense, Madrid; José Luis González Recio, Universidad Complutense, Madrid; Javier Serrano, TEC Monterrey (México); Hugo Viciano, Université Paris I; Claudia Vanney, Universidad Austral, Buenos Aires; José Domingo Vilaplana, Huelva.

Redacción y Secretaría:

Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios. Departamento de Filosofía y Lógica. Calle Camilo José Cela s.n. E-41018 Sevilla. Depósito Legal: MA2112-2012

☎ 954.55.77.57 Fax: 954.55.16.78. E-mail: jarana@us.es

© Naturaleza y Libertad. Revista de Filosofía, 2015

ÍNDICE

EL AJUSTE FINO DE LA NATURALEZA. REPLANTEAMIENTOS CONTEMPORÁNEOS DE LA TEOLOGÍA NATURAL

Miguel Acosta (U. CEU S. Pablo), <i>Neuroteología. ¿Es hoy la nueva teología natural?</i>	11
Javier Hernández-Pacheco (U. Sevilla), <i>Filosofía y ciencia. Propuesta de una solución hermenéutica al problema de su discontinuidad</i>	53
Alejandro Llano (U. Navarra), <i>Metafísica de la Creación</i>	67
Martín López Corredoira (I. A. Canarias), <i>Ajuste fino: Nueva versión del mito del Dios-relojero para tapar agujeros en el conocimiento científico</i>	83
Miguel Palomo (U. Sevilla), <i>¿Necesitamos una teología natural ramificada?</i>	95
Francisco Rodríguez Valls (U. Sevilla), <i>¿Por qué no el paradigma teísta? Un diálogo con La mente y el cosmos de Thomas Nagel</i>	107
Francisco Soler Gil (U. Sevilla), <i>¿Es el ajuste fino del universo una falacia? Apuntes sobre el debate entre Victor Stenger y Luke Barnes</i>	119
José María Valderas (Barcelona), <i>Ajuste fino y origen de la vida</i>	133
Héctor Velázquez Fernández (U. Panamericana, México), <i>¿Es el cosmos realmente un objeto?</i>	239
Juan Arana (U. Sevilla), <i>De ajustes finos, tapones cognitivos y diferencias ontológicas</i>	257

ESTUDIOS

Rafael Andrés Alemañ Berenguer (U. Alicante), <i>Del equilibrio al proceso: evolución epistemológica de la termodinámica clásica</i>	285
Ilia Colón Rodríguez (Madrid), <i>Kant y Darwin. Crisis Metafísica</i>	315
José Angel Lombo (U. Santa Cruz, Roma), José Manuel Giménez Amaya (U. Navarra), <i>Cuerpo viviente y cuerpo vivido. Algunas reflexiones desde la antropología filosófica</i>	357

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

Thomas Nagel, <i>La mente y el cosmos</i> , Biblioteca Nueva, Madrid, 2014 (José Antonio Cabrera Rodríguez).....	389
---	-----

METAFÍSICA DE LA CREACIÓN (A Metaphysics of Creation)

Alejandro Llano
Universidad de Navarra

Resumen: El presente ensayo trata de forma precisa cómo debe entenderse el sentido metafísico del término creación desde una perspectiva realista y teísta. Lo que la consideración metafísica del mundo nos hace ver es que el mundo no es su ser sino algo: el conjunto de las cosas que son algo. El mundo no es su propio ser, a no ser como semejanza del que es la totalidad del ser.

Palabras clave: metafísica, creación, ser, nada, algo, semejanza.

Abstract: This paper deals in a sharp way with how it could be understood a metaphysical sense of creation from a realistic and theistic point of view. What a metaphysical account of the world makes it clear is that the world is not its being but anything: all the set of things that are anything. The world is not its own being unless as a resemblance of the one who is the complete being.

Keywords: metaphysics, creation, being, nothingness, anything, resemblance.

Recibido: 19/12/2014. **Aprobado:** 18/01/2015.

En un texto datado en 1934, y no publicado por él, Husserl escribió lo siguiente: “Una filosofía autónoma, como era la aristotélica, y como sigue siendo una exigencia perpetua, conduce necesariamente a una teleología y a una teología filosófica, como camino no confesional hacia Dios”¹. Estas pala-

1 E. Husserl, *Vorgegeben Welt, Historizität, Trieb, Instinkt*. Ms. 1934, Sign. E III 10, p. 18. Citado por S. Strasser, “Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls”, en *Philosophisches Jahrbuch*, 67, 1958, p. 142.

bras de un escrito póstumo de Husserl pueden servirnos para recordar la idea clásica de que la teología natural pertenece indeclinablemente a la metafísica.

Desde un punto de vista crítico, considera Heidegger que el encaminamiento ontoteológico de la metafísica es consecuencia de la concepción del objeto de la metafísica como lo más obvio y general, lo cual conduce al olvido del ser y de la diferencia ontológica entre ente y ser². Ese dios que, solo él, podría salvarnos (según las declaraciones de Heidegger publicadas a título póstumo en la revista *Der Spiegel*) habría de venir por el camino inefable de algún tipo de mística. Lo cual no sería, en todo caso, una respuesta a la pregunta: “¿Cómo llega Dios a la filosofía?” (*Wie kommt der Gott in die Philosophie?*)³.

En su obra titulada *Introducción a la metafísica*, que recoge unas lecciones de 1935, Heidegger mantiene que una “filosofía cristiana” es un hierro de madera y un equívoco⁴. La pregunta filosófica radical es la que, desde Leibniz y Schelling, plantea el siguiente interrogante: ¿Por qué hay algo y no más bien nada? O, tal como la formula el propio Heidegger: “¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?”⁵. Antes de que se plantee semejante cuestión, el cristianismo tiene ya una respuesta: la creación. Por tanto, desde

2 M. Heidegger, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”. en *Identität und Differenz*. Pfullingen, Neske, 3ª edic., 1957, pp. 35-72, cfr. pp. 46 ss.

3 Heidegger, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, p. 52.

4 “Eine ‘christliche Philosophie’ ist in hölzernes Eisen und ein Missverständnis”. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt a. M, Vittorio Klostermann, 1983 (Gesamtausgabe 40), p. 9.

5 “Warum ist überhaupt Seindes und nicht vielmehr Nichts?” Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 3.

la fe cristiana ni siquiera se puede comenzar a hacer filosofía, porque el cuestionamiento del que la filosofía surge ni siquiera se puede plantear. A lo cual se podría responder, por una parte, que no es obvio, ni mucho menos que la pregunta leibniziana sea la que marque el arranque de la filosofía. Es más, se podría dudar de que se trate de un interrogante legítimo, de una pregunta bien hecha. Pero, en todo caso, Heidegger —en su empeño por marginar al pensamiento cristiano de la filosofía— no tiene en cuenta su propia distinción entre lo óntico y lo ontológico, formulada y desarrollada ya en su primera obra fundamental: *Sein und Zeit*. La afirmación bíblica de que, al principio, Dios creó el cielo y la tierra, tiene un carácter óntico, apunta a algo que es (o fue) real y origen de todo lo que existe fuera del propio Dios. Pero no nos aclara en modo alguno qué es la creación. No presenta un carácter ontológico.

Por motivos históricos obvios, Aristóteles no se planteó temáticamente la cuestión de la creación. Pero, en contra de lo que no pocos medievalistas han mantenido a lo largo del siglo XX, cabe advertir que en el enfoque y desarrollo de la metafísica aristotélica no se excluye la posibilidad filosófica de la creación. Es más, Aristóteles prepara una actitud espiritual de comprensión que, en cierto modo, lleva a descubrir racionalmente que el mundo está creado por Dios y que Dios es espíritu. Tomás de Aquino —quien (de acuerdo con Aristóteles) llama al origen del mundo *actus purus*, actualidad pura, realidad pura, presencia pura— fue quien más profundamente lo advirtió.

Para Tomás, la creación es ser *de* la nada. Ser *de* la nada no es sino no ser *de* algo. La creación *de* la nada en el sentido de que no es *de* algo: *ex nihilo, non est aliquid*; o también *post nihilum, non post aliquid*. Hay explicaciones

históricas y lógico-analíticas de esta expresión.⁶ Pero no basta con fijarse en las palabras. De lo que se trata es de dar con su sentido metafísico, que constituye la única posibilidad de no equivocarse.

La creación es siempre *de* la nada, pero como la nada no existe, eso no significa sino que la creación no es nunca a partir *de* algo; o bien: la creación viene siempre después de la nada, pero como la nada no existe, antes de la creación no había nada (es decir, algo). Pero —de nuevo— no hay que quedarse en estas palabras, sino darse cuenta de que también después de la creación sigue sin haber algo. Lo cual no quiere decir que no haya nada, *sino que no habría nada si no hubiera más que algo*; si lo que hay, algo, se quedara ahí, en algo, si no se moviera, si no siguiera, si se quedara parado. Para ilustrarlo, podríamos decir que el único modo de no estar muerto es *seguir* viviendo y el único modo de seguir viviendo es huyendo de la nada. Lo importante de verdad es superar el sentido literal de las palabras y captar el sentido metafísico: ver que la nada sigue operando incluso cuando “ya” hay algo; ver que ese algo caería “otra vez” (es un modo de decir) en la nada si todo quedara ahí, si solo fuera eso lo que hay y si eso no siguiera siendo.

En *De aeternitate mundi* dice Tomás de Aquino que la criatura, el mundo en su conjunto, no es nada, de modo que la nada le es propia antes que el ser⁷. Pero aquí la palabra “antes” (*prius*) no denota ninguna prioridad tempo-

6 Vid. F. Inciarte, *Tiempo, sustancia, lenguaje, Ensayo de metafísica*. Ed. de L. Flamarique. Barcelona, Planeta, 2011, pp. 171-177.

7 “(...) esse autem non habet creatura nisi ab alio, sibi autem relictā in se considerata nihil est: unde prius naturaliter est sibi nihilum quam esse”. Tomás de Aquino, *De aeternitate mundi*, n.

7. En el *Comentario a las Sentencias* se plantea Tomás de Aquino la siguiente objeción:

ral sino más bien una prioridad natural. Aristóteles ya había dicho algo que se acerca mucho a esta tesis, a saber, que sin una actualidad pura, que él denomina Dios, nada llegaría a ser lo que es. “Si Aristóteles y Tomás de Aquino —escribe Inciarte— se hubiesen planteado la pregunta tal como más tarde lo hicieron Leibniz o Schelling (¿por qué hay algo y no más bien nada?) habrían tenido que responder por consiguiente al unísono: porque hay algo original, esto es, algo en cuya posibilidad no se puede pensar antes de su realización”⁸.

La creación solo se zafa de la nada si es creada. La creación no ha sido creada en ningún momento, ni pasado, ni próximo ni remoto. Lo cual significa que *es* creada, no que haya sido creada. Sin creación activa no hay creación pasiva, sin Creador no hay creación. La creación no es un hecho, no es

“Praeterea, omne creatum est ex nihilo factum, sed omne quod est ex nihilo factum est ens postquam fit nihil, cum non sit simul ens et non ens. Ergo oportet quod caelum prius non fuerit et postmodum fuerit, et sic totus mundus”. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1., a. 5, sed contra 2. Y esta es su respuesta de precisión: “Ad secundum respondet Avicena in sua *Metaphysica*: dicit enim omnes res a Deo creatas esse, et quod creatio est ex nihilo, vel ejus quod non habet esse post nihil, sed hoc potest intelligi dupliciter, vel quod designetur ordo durationis, et sic secundum eum falsum est, vel que designetur ordo naturae, et sic verum est. Unicuique enim est prius secundum naturam illud quod es ex se, quam id quod est ab alio, ergo oportet quod secundum naturam suam esset non ens, nisi a Deo esse haberet; sicut enim dicit Gregorius quod omnia in nihilum reciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret; et ita non esse quod ex se habet naturaliter, est prius quam esse quod ab alio habet, etsi non durationis; et per hunc modum concedetur a philosophis res a Deo creatae et factae”. *In II Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 5, ad sed contra 2. Vid. F. Inciarte, *Imágenes, palabras, signos*, pp. 87 y 79 ss. Ed. de L. Flamarique. Pamplona, Eunsa, 2004.

⁸ Inciarte, *Imágenes, palabras, signos*, edic. cit., pp. 79-80.

un acontecimiento que haya acaecido en el tiempo; no es algo que fue y ya no es⁹. El mundo no fue creado en el pasado sino que es creado en el presente. El mundo no fue sacado de la nada, es decir, de algo; el mundo *es, ahora*, sacado de la nada, es decir, de algo que no es de suyo nada. La creación (tanto en sentido activo como pasivo) no presupone nada. Si algo se presupusiera a sí mismo, si siguiera siendo solo en el sentido de repetición (lo mismo que antes), dejaría de ser creación; pero como la creación no es más que creación (es decir, no es nada al margen de su ser creada, como si el ser creada no la abarcara toda, lo cual sería, otra vez, negar la creación), si dejara de ser creación, dejaría de ser sin más. La creación no puede seguir siendo en el sentido de seguir después de haberlo *ya* sido. Las cosas existen porque siguen siendo, pero en el sentido de seguir no teniendo algo previo, no presuponiendo nada, ni tan siquiera presuponiéndose a sí mismas. Creación es no presuponer nada y, por lo tanto, no presuponerse a sí misma. Si la creación presupusiera algo, solo podría presuponerse a sí misma, no habiendo nada fuera de sí misma, ni tan siquiera Dios. Por eso resulta metafísicamente inviable una noción como la de “universo autocontenido”, propuesta por Stephen Hawking y algún otro cosmólogo antireacionista¹⁰.

Creación es novedad, estreno, para decirlo más banalmente que hasta ahora. Pero un estreno que no deja de serlo por muchas sesiones que vengan después. Las que vengan después no vienen después de otras que hayan venido antes. Las que vengan después son tan nuevas como las que supuesta-

9 A. Llano, *Metafísica y lenguaje*. Pamplona, Eunsa, 2ª edic., 1987, p. 341.

10 A. Llano, *En busca de la trascendencia. Encontrar a Dios en el mundo actual*. Barcelona, Ariel, 2007, pp. 82 ss.

mente han venido antes. *Ex nihilo* quiere decir *non ex aliquo*, y *non ex aliquo* quiere decir que no ha habido nada antes. El *después* aquí es un después sin *antes*. Lo cual constituye una contradicción en sentido material, pero no en sentido metafísico o, por así decirlo, espiritual. Se trata de un después que no es antes de sí mismo: no sigue porque deje tras de sí un fragmento de sí mismo al que se añada otro. Un puro después solo sigue porque no se detiene; si se detuviera dejaría de ser, quedaría en el pasado, que es la nada; ni tampoco pasa al futuro, que también lo es. Pasa solo para seguir siendo. Esto es el tiempo; pero, si no hubiera más que tiempo, no habría nada. Por eso hay que admitir racionalmente a Dios, a algo sin lo cual la creación no es nada. Si no hubiera Dios, mantiene el propio Aristóteles, no habría nada. Si Dios no fuera, nada de lo que es sería.

Cabría pensar aquí en el *Ereignis* de Heidegger, el paso inmemorial de los tiempos, desde un principio sin principio a un final sin final: el tiempo inmensamente extendido que, al no insistir en la instantaneidad del tiempo real, corta el paso a la trascendencia; “paso” que en realidad no es paso de una cosa a otra ni, por tanto, a algo que fuera trascendente, como si lo inmanente se sumara a lo trascendente; “paso” que es solo paso, solo después sin antes. Todo está al principio, todo está empezando de nuevo, nada pasa, porque lo que pasa no es nada, a no ser su mismo ser creado. Creación significa origen y significa, más que originalidad, originariedad; no separarse del origen, del principio.

Como ha mostrado Javier Pérez Guerrero, frente a la perfección de Dios, la criatura no es imperfecta primariamente por ser limitada, sino por ser de la

nada¹¹. El mundo y el hombre son de la nada y no de algo. Hay que advertir que con la preposición “de” en la expresión “de la nada” se significa un genitivo subjetivo, que tiene sentido posesivo. Lo propio de lo creado —conviene insistir— es la nada; sin Dios no sería más que eso, nada. De ahí que lo creado, para ser, tiene que huir de la nada, huir de sí mismo y no presuponerse en absoluto. El mundo y el hombre no están instalados en sí propios, porque todo lo que tienen lo han recibido. En realidad la figura de este mundo no es que haya pasado ni que pasará, es que en sí misma es paso; la figura de este mundo, dice San Pablo, pasa (*parágei*, en presente)¹². La creación es ausencia de precedencia de la criatura, y dependencia radical de esta respecto al creador. La criatura no se sigue inercialmente de sí misma, como en la versión deísta, que es quizá la dominante en la concepción actual de la realidad; tampoco procede de Dios, en una suerte de evolucionismo emanantista. De manera que podría decirse de la creación que es un origen que ni comienza ni es seguido, como señaló en alguna ocasión Leonardo Polo. Es donación completa, gratuidad pura, ya que nada la exige: ni un ser creado precedente, que no lo hay, ni el mismo ser de Dios, a quien nada ni nadie exige crear. La creación es una novedad pura: la criatura en nada reproduce o es una copia de Dios¹³. Es, si acaso, una *dissimilis similitudo*.

11 J. Pérez Guerrero, *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*. Pamplona, Eunsa, 1996, p. 53.

12 *I Corintios*, 7, 31.

13 A. Llano, “Gracia y analogía”, en A. Pérez Laborda, *Una mirada a la gracia*. Madrid, Universidad de San Dámaso, 2006, pp. 50-51.

La analogía que guarda el ente creado respecto al ser divino debe implicar una distinción superior a la de la criatura respecto de la nada. Ignacio Falgueras lo ha expresado así: “Suele pensarse que la distinción nada-ser es la distinción máxima, pero no es así. Entre el ser puro y la nada pura no hay distinción real, porque la nada pura no es real, sino meramente pensada. En cambio, entre la criatura y el creador, hay una diferencia real no superable por ninguna otra, ya que es la primera y más radical diferencia real”¹⁴. El ser creado es precisamente ser solo en la medida en que es creado. El ser se predica analógicamente de la criatura de modo intrínseco, no porque Dios y la criatura convengan en un ser común —en una especie de *ser masa*— sino porque el ser creado no se suma al ser divino: solo es ser en cuanto intrínsecamente dependiente del ser divino.

La creación no es una especie de acerbo sobre el que después apoyarse, sino que es puro pasar. Desde una perspectiva estrictamente metafísica, no hay pasado. Todo está empezando, porque si pasara al pasado, si fuera ya, si se asentara en sí mismo, dejaría de ser. Si la creación permaneciera, se parara, ya sería algo de suyo, ya se presupondría e *ipso facto* desaparecería; ya tendría algo antes que ella, ella misma, ya no sería de la nada y, por tanto, no sería.

El mundo, la creación, no es un accidente de Dios, pero es tan poco “de suyo” (*pace* Zubiri) como los accidentes lo son sin la sustancia. Y las cosas creadas añaden tan poco, nada, al ser del creador como los accidentes a la sustancia, no siendo más que sus cambiantes estados. De ahí que la noción de una *Totalidad* no tenga cabida en metafísica, porque el creador y la crea-

14 I. Falgueras, “Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real *esse-essentia*”, en *Revista de Filosofía*, 2ª S., 8, 1985, p. 127.

ción no son más que el creador, no son en modo alguno connumerables. Desde la perspectiva metafísica de la creación no tiene sentido la afirmación de Hegel, según el cual “sin el mundo Dios no es Dios” (*ohne Welt Gott ist nicht Gott*)¹⁵.

Se trata de no hipostasiar la nada. Desde un punto de vista lógico, la nada, como no-algo, es una negación externa que no implica cosificación alguna. Es preciso ver la creación como surgiendo del acto mismo de ser creada. La creación, independientemente del tiempo transcurrido, no abandona su origen, sino que está siempre al inicio. La palabra griega para principio, *arkhé*, es muy certera a este respecto. *Arkhé* no indica algo que se deja atrás: es principio y principialidad a la vez, algo de lo que uno no se puede independizar. Algo así como para Santo Tomás la ley natural es similitud de la ley eterna en la criatura racional; mientras que para Grocio, ya en la línea del racionalismo escotista y en el anuncio del deísmo, la ley natural sería lo que es *etsi Deus non daretur*¹⁶.

Una comparación del mismo Tomás de Aquino nos puede servir para ver mejor la diferencia entre la visión científicista o puramente material del mundo y de la creación, por una parte, y su visión metafísica, por otra. Para la primera, la creación es comparable al calor. El calor puede subsistir en el aire aunque la fuente del calor desaparezca. No así la luz. Si la fuente de la luz, el sol, desapareciera, *ipso facto* la luz desaparecería. Y lo mismo que la luz, la creación en sentido metafísico: ninguna de las dos —claridad y crea-

15 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Ed. G. Lasson. Hamburgo, Felix Meiner, 1966, tomo I, p. 148; cfr. pp. 146-148.

16 Vid. Inciarte, *Imágenes, palabras, signos*, ed. cit., pp. 185-204.

ción, la transparencia del aire para la luz y la creación para Dios— se puede independizar, a diferencia del calor, de su fuente o de su principio. Tomada, en cambio, al modo del calor, que permanece, aunque disminuyendo constantemente, con independencia de su origen, la creación ya no aparece como creación, es decir, como nada de suyo o como de suyo nada, sino como mundo, como algo en lo que uno se puede apoyar, como algo consistente en sí mismo.

También el representacionismo está aquí implicado. Cuando la creación se toma como representación, entonces es algo; algo que se puede parecer a otra cosa, incluso a Dios; aparece como algo que, más que ser semejanza —*similitudo*— de Dios, es semejante a Dios, como si estuviera en un mismo plano con él, como si con él comunicara en un *tertium comparationis* llamado “ser”; como si con la creación hubiera más ser que sin ella. Entonces la creación aparece como algo que se parece a Dios, pero sin llegar a serlo: un quiero y no puedo. A Dios no se le puede representar, porque no es un *qué*, no es esto o aquello, no es cosa alguna; solo se le puede hacer presente, que es lo que hace el mundo, tomado no como mundo, como esfera de nuestra afirmación, de nuestra actividad cotidiana —científica, artística o política— sino como creación. Tan pronto como al mundo se le toma, no como mundo, sino (metafísicamente) como creación, se hace transparente a Dios, deja traslucir su presencia sin necesidad de parecerse a él; es *similitudo Dei*, aunque no sea *similis Deo*.

No sin desconcierto de sus intérpretes, Tomás de Aquino insiste en que, desde un punto de vista puramente racional, prescindiendo, pues, de la revelación, el mundo podría ser visto como existiendo desde siempre. A primera vista parece decir lo mismo que afirma el deconstruccionismo postmoderno,

que no es que creación sea originariedad, sino más bien que pueda haber creación sin más. La postmodernidad termina con el autor: lo que afirma es que no hay principio, ni inmediatez ni originalidad, y menos originariedad; que todo es copia de copia, signo de signo, representación de otra representación, signo de otro signo; entendiendo por signo, no el *signo formal*, como dirían los tomistas tardíos, sino el signo instrumental. Y así, al infinito, sin origen ni fin. En este sentido, el deconstructivismo es nuestra época metafísica llevada a concepto, que es lo que según Hegel hace siempre la filosofía: llevar nuestro tiempo a concepto. Si todo se reduce a simulación, la cuestión de la verdad tiende a reducirse a una cuestión de poder. La imposibilidad de avanzar hacia los orígenes es cada vez más patente. En Tomás de Aquino, como es obvio, la situación es diferente. Lo que Tomás quiere decir es que la creación es independiente de la longitud del tiempo; que la creación no es un hecho; que no ocurrió simplemente en el pasado sino que es un acto continuo e instantáneo, instantáneamente continuo; no creación en el tiempo ni al principio del tiempo, sino del tiempo como instante fluyente, como *nunc fluens*.

Tomada la creación así, como creación y no como mundo, no hay pasado ni futuro, sino solo un presente inestable, que es y no es a la vez. Según Heidegger vio bien, la esencia de la metafísica, que por eso él quiso “superar”, está en la consideración del ser como presencia y, por tanto, como presente. Tomado, en cambio, como extensión del pasado y el futuro, el tiempo es metafísicamente irrelevante. Aunque la creación fuera *ab aeterno*, no por eso las criaturas dejarían de ser nada, cosas que de por sí son nada, es decir, cosas que no pueden ser todo.

Vista como creación activa, desde el creador, la creación no es de esto o aquello, de un mundo lleno de cosas, sino de todo. Como dice Tomás de Aquino, es *creatio totius esse*: un dar todo (del todo) el ser. La longitud del tiempo en que la creación haya podido existir es tal vez científicamente comprobable, según la teoría de *Big Bang*, pero metafísicamente es irrelevante, porque la creación está siempre al principio, es siempre presente, gracias a la presencia del creador. En este sentido, no degenera poco a poco, como el calor, sino que no es más que creación, su ser no es más que ser creada.

Ser creado no es solo ser originado, es también ser originario. Ser creado originariamente no es ser hecho y dejado a su suerte, o a sus leyes, también creadas. Esta es la idea deísta de la creación, pero no es la idea teísta. En Tomás de Aquino, a diferencia de Newton, no hay propiamente diferencia en creación y conservación, a no ser una diferencia de razón racionante o *sine fundamento in re*. No se trata de un mundo sometido al principio de inercia, al que el creador está empujando continuamente, porque si no se pararía. Esto es considerar el universo como puramente conservado, como si la conservación del universo no coincidiera con la creación y se distinguiera de ella realmente, y no solo *ratione ratiotinata*. Bajo tal consideración, Dios es superfluo. En eso el deísmo tiene razón. Basta con la inercia para mantener al mundo en movimiento.

No es que las leyes de la inercia no valgan, sino que valen solo cuando consideramos al mundo como algo que, en el tiempo distendido, existe por sí; cuando adoptamos una actitud idealista (la perspectiva del ser como puramente verdadero —*esse ut verum, on hos alethés*—), en lugar de una perspectiva realista, del ser como tal, que es la propia de la metafísica. Si se

considera cada una de las cosas aisladamente, y después todas en su conjunto, se pierde la perspectiva del ser.

Porque las cosas, no siendo más que lo que son, tampoco son sin más: tampoco son sin más, tampoco son plenamente lo que son: no son su ser, no son sin más.

Lo que la consideración metafísica del mundo nos hace ver es que el mundo no es su ser sino algo: el conjunto de las cosas que son algo. El mundo —como integración de las cosas— no es su propio ser, a no ser como semejanza del que es la totalidad del ser. Hablamos de “su ser” y no de “el ser”, porque “el ser” no lo hay más que en la abstracción: *el ser no existe*.

Dios más la criatura no es superior a Dios, de suerte que la criatura no forma una totalidad con su creador, ni hay un *esse commune* que los enlace. La creación no repite, a escala infinitesimal, la perfección de Dios: no hay perfección común a Dios y a la criatura. La creación no supone la comunicación de algo anterior o previo a la creación; por lo cual, para la criatura “ser perfecta” no quiere decir “ser como Dios”, sino “imitar a Dios”. La comunicabilidad de la percepción divina se reduce a su imitabilidad. De ahí que el concepto clave para entender la participación del ser no es el de la composición, sino el de la semejanza.

Otra cuestión es si Dios, como creador de este mundo, ha de ser considerado como su fundamento (*Grund*). O si no resulta que, más que fundamento, razón suficiente de nada, Dios es en sí mismo un abismo insondable. Porque quizá considerar a Dios como una mera razón suficiente, como fundamento, equivalga a rebajarlo a nuestro nivel mundano o, mejor, intramundano, en el que en efecto una cosa es el fundamento de la otra, pero nada lo es de todo (se un todo que no existe por ninguna parte).

Uno no puede meterse nunca en el fondo de la realidad, porque ese fondo no existe. Dios no es la profundidad o el fondo de la realidad. Es cierto que el ser humano no puede por menos que meterse de algún modo en el fondo de la realidad; pero la medida exacta de ese fondo no se puede dar, sencillamente porque no existe, como (salvo por abstracción) no existe el término medio en el que consiste la virtud. Es lo que el propio Aristóteles —inventor del término: *mesotés*— deja claro cuando advierte que en la virtud no se trata de un medio aritmético. Siempre hay un margen, siempre se pasa uno por carta de más o por carta de menos. Y lo que es esencial para la virtud, sea ética o intelectual, es no contentarse nunca con lo ya conseguido. Lo cual no quiere decir necesariamente ir más allá, como si pudiéramos llegar a un límite que, una vez alcanzado, nos permitiera decir: “ya está, ya lo tengo”. Esencial no solo para la virtud, sino para la vida, no es ese presunto límite inexistente, sino corregirse de continuo. Al plano ético, al terreno que Aristóteles mismo consideraba el campo de la rectitud (*orthotés*), lo asimilaba él al de la autocorrección, al de la constante corrección de un yerro (*hamartía*) en el que siempre, queramos o no, nos encontramos. No hay un modo uniforme de meterse en la vida, porque la realidad es compleja y plural.

Alejandro Llano
allano@unav.es

