

LA METAFISICA DEL SER Y LA NOCION DE CREACION EN EL PENSAMIENTO DE SCIACCA (*)

POR

ALBERTO CATURELLI

I. EL LÍMITE ONTOLÓGICO DE LA INTELIGENCIA Y LA METAFISICA CREACIONISTA.

a) *La inteligencia y la noción de límite.*

La metafísica del ser ha puesto en evidencia que el ser, como Idea, es el límite ontológico de la inteligencia desde que es el objeto interior que la hace inteligente; pero también lleva implícita la afirmación de un Límite absoluto, límite de lo real y límite del hombre (la totalidad de lo que es), y semejante Límite es Dios, que crea el todo del ser *ex nihilo*. Esta conclusión es inevitable a partir de la noción de ser y de la implicancia de subjetividad y objetividad (1). Por eso tiene lógica estricta que Sciacca se haya detenido a desarrollar la noción de límite que, por otra parte, había meditado profundamente Rosmini, para quien los sujetos del límite son: el ser ideal, sujeto dialéctico de todos los límites y «de todas las limitaciones de los entes mentales»; el ser moral y el ser real, respecto de todos los límites ya del orden moral, ya de los entes reales (2).

(*) El 24 de febrero de 1985 se cumplieron diez años de la muerte del gran filósofo católico Michele Federico Sciacca. El presente ensayo constituye un homenaje a su memoria y a la sorprendente actualidad de su pensamiento.

(1) *L'interiorità oggettiva*, págs. 61-72; *Atto ed Essere*, págs. 37-43; *L'uomo, questo 'squilibrato'*, págs. 19-23.

(2) *Teosofia*, núm. 689, cito por riduzione organica di Maria Raschini, Marzorati, Milano, 1967; véase todo el cap. IX del libro II.

La inteligencia, por tanto, está constituida por aquella medida capaz de mensurar el ser de todo ente y semejante medida es el *ser*; luego, la inteligencia «contiene los límites de todo ente y de sí misma» (3). Es, por esencia, dialéctica (interioridad objetiva), puesto que *es* intuición intelectual del ser que le confiere, a la vez, el límite de todo ente y de sí misma; positivamente, no siendo el Ser de Dios, es, sí, *en relación* a Dios (4). De modo que la conciencia del límite proviene de este ser-en-relación y para nada proviene del no-ser ni de no-ser Dios.

La noción de límite ontológico es propio del hombre como existente finito y pensante (principio de la subjetividad) pero lo es también del ser infinito (principio de la objetividad); y, por eso, «el límite ontológico es inherente a los dos principios constitutivos de la síntesis ontológica originaria». Más aún: «El existente es *con* y *por* su límite ontológico: no puede ser ontológicamente diverso de aquello que es; *no* es de y por sí, *es* de y por otro: *el no poder ser de y por sí es su nada, el ser de y por otro es su ser no de y por sí*» (5). El ser por otro no es «alienación» sino *límite* ontológico que a cada ente finito le garantiza la identidad consigo, lo salva de la contradicción y afirma al hombre como infinitamente menos que Dios e infinitamente más que la totalidad de las meras cosas; al mismo tiempo, el vínculo creatural, vocación del hombre por Dios (6). La inteligencia, situada en esta peculiar situación, es la medida (señala el límite) de los *sentidos* que, por eso, saben ver en las cosas los valores; de la *razón* a la que ilumina al mismo tiempo que le señala el límite y de la *voluntad*, a la que también ilumina en su volición del Bien.

La e-eliminación del límite, es decir, la ruptura con el límite en cuanto constitutivo ontológico de todo ser es el mal, porque rompe el vínculo creatural del ente que es por naturaleza teísta; en el fondo es lo que ha pasado a Adán, cuya caída no es otra

(3) *L'oscuramento dell'intelligenza*, pág. 20.

(4) *Op. cit.*, pág. 22.

(5) *Op. cit.*, págs. 26 y 27.

(6) *Op. cit.*, pág. 28; *L'uomo, questo 'squilibrato'*, págs. 134 y 11; antes, en *Filosofía e Metafisica*, vol. I, págs. 120 y sigs.

cosa que el rechazo de su límite ontológico (7) que coincide con el «oscurecimiento» de su inteligencia y la pérdida del ser; pero la pérdida del ser como nadificación del límite constituye la «estupidez» de la inteligencia. Hay, pues, una relación dialéctica negativa entre el «oscurecimiento» (pérdida del ser objetivo) y la «estupidez» (rechazo del límite) que «le impide "ver" su condición» (8). Por el contrario, la inteligencia es «medida objetiva de todo ente, de lo real en cuanto tal, sólo si constantemente mide a sí misma en relación al Ser infinito»; y, a la vez, el límite ontológico de la inteligencia, como ya dije, es «el ser como Idea o el objeto interior que la hace inteligente» (9). En otras palabras: «Donde existe el límite, ahí está el signo de la inteligencia; donde el límite es negado, allí está el signo de la estupidez»: de un lado la cultura y, del otro, la incultura (10). Esta primera y fundamental determinación del límite pone en evidencia, por un lado, la autonomía del ser finito (en su orden) y el rechazo de toda posible auto-suficiencia ontológica, pues, como enseñaba Santo Tomás, es precisamente el principio metafísico del ser la garantía del límite y, por eso, desde la conciencia refleja de nuestros límites ontológicos se pone, debe ponerse, el problema de la existencia de Dios que es *el* problema fundamental del hombre (11).

b) *Participación y analogía.*

Lo dicho supone dos problemas: uno, completamente inmediato y el otro que se sigue del primero. La participación y la analogía del ser porque el ser como Idea (de extensión infinita) es análogo respecto del ser infinito de Dios (actualmente infinito); pero, a su vez, esta afirmación pre-supone la participación metafísica inicial de todo ente en el ser. Lo cual nos recuerda que Sciacca, en la década del 45 al 50, ya había planteado el problema porque, al afirmar que el hombre ha sido creado *con y para*

(7) *L'oscuramento dell'intelligenza*, pág. 31.

(8) *Gli arieti contro la verticale*, pág. 47.

(9) *L'oscuramento dell'intelligenza*, pág. 34.

(10) *Op. cit.*, pág. 37.

(11) *Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso*, págs. 116, 44-45.

la Verdad (o el Ser), afirmaba simultáneamente que la partícula «con» indica la participación inicial y la partícula «para» indica el fin (o participación final); por tanto, «existe una *participación inicial* y una *participación final* del ente inteligente creado de y para la Verdad creante» (12). El ser finito expresa una contingencia esencial en cuanto participante del Ser y porque no es el Ser; lo cual es lo mismo que decir que somos entes porque el Ser nos hace ser, pues si existe el ente, existe el Ser absoluto independiente. Como dice Sciacca en el mismo lugar: «o el ente es independiente y entonces todo ente es *un* ser absoluto independiente, lo que es absurdo porque no existen *más* seres absolutos independientes, sino *el* Ser absoluto independiente; o el ente depende de otro para existir y entonces basta que exista el ente finito para que exista Dios como Ser absoluto independiente». Como se ve, participación significa *distinción* y *diversidad* respecto de aquello de lo cual se participa y, al mismo tiempo, «el ente finito diverso *de* Dios existe porque es *por* Dios: el abismo que lo divide es, contemporáneamente, el puente que lo une a El» (13).

Estrictamente, sólo Dios es infinito y es el autor de todo otro ente que existe por participación; se trata, pues, del *Esse subsistens*; sin embargo, en el mundo, el ser como Idea es también finito, pero se trata sólo de la infinitud ideal; el ser como Idea es sólo infinito en extensión, dato que el Creador da al hombre como constitutivo objetivo de su inteligencia; por eso este infinito *es* en proporción respecto del infinito propio de Dios; entre a infinitud del ser como Idea y el Ser infinito hay *analogía*, la cual se funda en la participación del Ser en los entes. Como enseñó Rosmini, el ser ideal es lo «divino» en el hombre, pero no es Dios en ningún sentido, sino «lo propiamente análogo de lo Infinito en sentido propio»; de ahí que se dé «una "semejanza" de relaciones entre lo "divino" infinito y Dios infinito, diversos, uno "otro" respecto del otro» (14). Y así el ser como

(12) *Filosofía e Metafisica*, vol. II, pág. 157.

(13) *Op. cit.*, vol. II, pág. 158.

(14) *L'oscuramento dell'intelligenza*, pág. 25.

Idea, en cuanto dimensión ontológica propia del hombre, hace que el hombre tenga en sí mismo «el límite limitante», lo vincula a lo real como ser *en el mundo* y lo separa y distingue como ser *para Dios*.

Como ya dije, el infinito sólo se predica propiamente de Dios en cuanto único *absolutus*; en el mundo natural, dependiente del Principio divino, «sólo la intuición del ser, presente en la mente humana como "luz" infinita de verdad, puede decirse *análoga* respecto al Infinito que propiamente es Dios» (15). Es evidente que esta doctrina que implica las nociones de participación y analogía (como en Santo Tomás) apunta hacia la *creatio ex nihilo* por un lado, y por el otro hacia la positividad de las determinaciones del ente; porque, en efecto, todos los entes, en virtud de este vínculo ontológico, participan su ser del Ser según un *modo determinado* y no según el modo universal del ser; por eso, «el principio de *participación* del ser finito creado en el Ser infinito creante» implica la *analogía* para que lo finito tenga su propio ser, es decir, no podría ser separado del principio de determinación puesto que el acto creador es la *determinación* de las esencias preexistentes en la Mente divina (16). El modo finito de ser podría no haber sido (contingencia) y, por eso, todo ente finito «tiene» el ser recibido: «el ser se predica del Ser infinito como el copulativo "es", de lo finito (se predica) con el copulativo "tiene", pero una vez que *tiene* todo el ser que le compete como finito, *es* este ser constituido con la forma finita de la realidad o con la forma real del ser» (17).

Por consiguiente, el ente finito es *determinado* por el acto creador; lo cual supone el concepto de *término* y, con él, el de *terminación* en el doble sentido de ente que es terminado y que termina; el ente finito, en ese sentido y como determinación del acto creador, «es libre de hacerse lo que es, de terminarse hasta "concluirse" en el orden natural o de hacerse imperfectamente o de no hacerse o de corromperse. El acto con el cual todo ente

(15) *Il magnifico oggi*, pág. 14.

(16) *Ontologia triadica e trinitaria*, pág. 60.

(17) *Op. cit.*, pág. 61.

es creado es *definitorio* —todo ente comprende aquello que es y excluye aquello que no es— y *determinante*, esto es, lo hace ser con sus determinaciones, *signado*, aunque propiamente el signo determina el *significado* de todo ente» (18). Como ha enseñado Santo Tomás, aquellos entes que participan del Ser no participan según el modo universal de ser (como es en el primer Principio) sino de modo particular, según cierto modo de ser determinado» (19); y, así, para Sciacca, el principio de participación sostiene el de analogía unido al de participación, y este último siempre debe incluir y sostener al de participación, todo lo cual conduce directamente al principio de *creación*; y como es necesario entonces que en el ente creado-inteligente exista cierto destello divino, la creatura inteligente posee una Idea que no es una «emanación» de Dios, sino «abstraída» por Dios de sí mismo (Rosmini) y que es infinita en sentido análogo. Tal es la idea del ser (o ser como Idea) expresiva de la participación metafísica, analógica y, por eso, puente de unión con Dios y con el ser real, siendo siempre, la creatura, esencialmente «otra»; es decir, determinada. Nuevamente de acuerdo con el Aquinate, «los entes creados son entes por imitación de la naturaleza divina, esto es, por semejanza o analogía y por participación, siendo Dios el ser de toda cosa, no como constitutivo esencial, sino como causa» (20). En cuanto tal, Dios es el ser participante que confiere el *actus essendi* a los entes, los que no son una «caída» del Ser: «La creación de la nada incluye (por todo lo dicho) la *analogía entis* y excluye la univocidad del ser y, con ella, todo monismo» (21).

Es posible ahora afinar el análisis de la ~~determinación~~ del Ser en el hombre. El límite (vínculo creatural) que es ~~constitutivo~~ del hombre autoconsciente no puede no «tener», con la totalidad de su ser, el infinito análogo abstraído de Dios (el ser como

(18) *L'oscuramento dell'intelligenza*, pág. 41.

(19) *De substantiis separatis*, c. 8; *STh.*, 105, 3.

(20) *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, pág. 94; Sciacca tiene presente el texto de *In I Sent.*, 8, 1, 2.

(21) *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, págs. 99, 101.

Idea). Este infinito análogo es inagotable por el ente finito e infinitamente determinado en relación con Dios. Acto inexhausto, es dialéctico en relación al Absoluto y también lo es todo lo creado a través del hombre. A su vez, este acto creatural, en cuanto pone a la creatura como distinta del Creador es *alteridad por amor*; es decir, acto de amor «según la dialéctica de los límites», que supone que cada ente ha de cumplir la *integralidad* de su ser en su vocación al Absoluto, «en relación con El» (22). De ahí surge la obligación de cada ente finito, no sólo de «terminar» sino de «cumplir» integralmente su ser, de hacerlo perfecto en su orden. Y, así, en cada acto nuestro perfecto están implicados y copresentes la inteligencia del ser infinito y, con ella, el conocimiento de los límites de todo ente y de nosotros mismos «medidos» por el ser; la inteligencia del ser nos pone en evidencia que somos más que mera naturaleza (mi ser transnatural) (23) y, simultáneamente, en relación con el todo (24). Existimos en los confines «en un equilibrio que tiende al desequilibrio»; la pérdida de estos límites nos conduce ya a la «estupidez», ya al «oscurecimiento» de la inteligencia. Por el contrario, el «espíritu de inteligencia» ilumina no sólo la vida racional sino los sentimientos y los sentidos (el hombre integral) de modo que todas las dimensiones de la vida humana se incluyen una en la otra: «Tal es la fuerza de la dialéctica, de la implicancia y de la copresencia no separada de (la dialéctica) de los límites; más bien es una sola dialéctica, la de la integralidad, que culmina en la alteridad por amor, que existe por el principio de verdad por la cual el hombre es inteligente, cognoscente y volente» (25).

c) *La creación, las metafísicas no-creacionistas y el orden del ser.*

La participación del Ser en los entes, la analogía de la infinitud extensiva del ser como Idea y la determinación del ser finito

(22) *L'oscuramento dell'intelligenza*, pág. 44.

(23) *L'uomo, questo 'squilibrato'*, págs. 163-166.

(24) *L'oscuramento dell'intelligenza*, págs. 46-47.

(25) *Op. cit.*, pág. 55.

han conducido a la especulación metafísica, a la noción de *creación*. Pero la noción de creación era absoluta novedad para el pensamiento antiguo y depende de la tradición bíblica; sin embargo, Sciacca hace notar que «el hecho que (el principio de creación) se tome de los textos sagrados, inspirados o revelados, no afecta ni a la universalidad del problema metafísico en cuanto concierne no al Principio sino al modo de concebirlo..., ni introduce una verdad de orden no racional en cuanto... la *creatio ex nihilo* es un dato asumido por la filosofía y un argumento interno a ella, de modo que prueba que el mundo no puede ser eterno y ofrece las "razones" de su ser creado por el Principio. Un pensador que no sea de religión hebrea o cristiana o de ninguna religión también puede asumir el principio de creación, o sea, la concepción del Ser creante desde la Nada. Advirtamos aún que... no todas las verdades de los dos Testamentos son verdades de fe o supra-rationales y, por tanto, siempre "misterios"» (26).

El significado del hebreo *bara'* (acto divino que produce una cosa totalmente nueva sin que nada preexista a dicho acto) puede ser asumido por la reflexión filosófica en el plano metafísico, sin caer en fideísmo, ni es contradictorio que el Ser absoluto pueda crear de la Nada porque tal acto es propio del mismo concepto de «absoluto». Antes de la Creación sólo existe el Ser infinito, el Silencio originario pleno de Ser-Decir-Querer; mientras que la Nada, sólo pensable en relación al Ser, «no es principio ni categoría opuesta al Ser» (27). Por eso, en el mismo lugar, nuestro filósofo insiste: «En el principio (existe) el Principio en Sí-de Sí o el Ser y no otro o la Nada: ésta y sólo ésta (es) la condición que hace posible la creación en sentido propio, esto es, el dar el ser a los seres *diversos* del Ser y, como otros de El, creados por el Ser-de-la-Nada; son por eso finitos, contingentes, mutables y relativos, con todos los límites que a ellos le advienen por no ser principio de sí mismos y de ser creados *ex nihilo*».

(26) *Ontologia triadica e trinitaria*, págs. 20-21, nota 3.

(27) *Op. cit.*, págs. 18-19.

El acto creador anula la nada porque de la nada hace ser lo que no era y, en cuanto lo creado no ha sido generado *del* Ser, es diverso de El. Luego, lo creado no es sin la Nada, pero no es *por* la Nada *sino* por el Ser; de ahí que en todo acto suyo lo finito es «reclamado» tanto por el Ser cuanto por la Nada. Sciacca, apoyado en este punto de partida, podrá sostener coherentemente que, siendo el ser finito emergente de la Nada, las metafísicas no-creacionistas no podrán no ser sino metafísicas de la Nada. Y esto explica, por un lado, el análisis crítico de las metafísicas no-creacionistas del pensamiento antiguo y la crítica, por otro lado, de las metafísicas no-creacionistas modernas y contemporáneas.

Es de fundamental importancia tener presente que en el pensamiento griego y, en general, en todo pensamiento no hebraico-cristiano, «lo finito... es una *caída* del mismo Ser», de modo que la relación Ser-seres equivale a la alteridad Ser y no-ser; lo finito no es un ser «nuevo», sino «despotenciación» del mismo Ser (28). De esto se sigue que el Ser al cual se contrapone la materia, «resulta necesariamente en relación dialéctica con esta última, relación de Principio a Principio (dualismo metafísico)»; en tal caso, lo finito es progresivamente privado de su ser y la emanación es proceso de decadencia del ser; por eso Sciacca sostiene que, en esta perspectiva, lo finito aparece como no-ser. Por donde se ve que el *Ser* es el principio común a las metafísicas no-creacionistas y creacionistas; pero las primeras son reducibles a «metafísicas de la Nada» y son metafísicas sin ontología (29) desde que el Ser es siempre, y solamente, cosmológico e idéntico con el mundo. En cambio, en la metafísica creacionista el ser finito no es posible como no-ser porque lo finito es un ser *nuevo* y pleno como ser en los límites de su plenitud; de ahí que «sólo la metafísica creacionista puede poner "automáticamente" el ser de lo finito en su concreción individual y total y el Ser principio absoluto en su "autosuficiencia". Además, sólo ella

(28) *Op. cit.*, pág. 21.

(29) *Op. cit.*, pág. 23.

instaura en el orden metafísico-ontológico la dialéctica Ser-seres dejando fuera la Nada que, sin embargo, permanece como limitación de los entes finitos...» (30).

Estos textos de la madurez han sido, sin embargo, precedidos lúcidamente por otros anteriores a 1949, en los cuales todo el tema está *in nuce*. Porque, en efecto, a la luz del pensamiento rosminiano, la creación (y el sentirse creatura) aparece en el acto primordial de la conciencia; como decía en *Filosofía e Metafísica*, «Yo-sé-que-soy en cuanto la presencia del ser en mí, la idea de ser hace posible que lo sepa; es decir, hace que yo sea un ser pensante. Pienso porque me ha sido dada la idea del ser... por la cual aquél es conocimiento y, ante todo, conciencia de sí: el pensamiento no funda el ser, sino el ser me funda como pensante»; por tanto, «pienso porque he sido pensado», con lo cual adquiero conciencia del límite y, por eso, del Ser por el cual soy: «el pensamiento... advierte una doble presencia de ser: Del ser (el mío) contingente, que, como tal, existe por el Ser necesario»; dicho de otro modo, «mi existir *de* —mi creatureidad— importa la existencia de Aquel *por el cual* yo soy» (31). En el acto primero de la conciencia se hace presente la evidencia de «ser de y por el Ser» y, por eso, el concepto esencial de la metafísica es el de *creación*, no como mero presupuesto, sino racionalmente demostrado; de modo que la creación «es el acto primero absoluto fundante de la existencia de los seres, el acto supremo del existir de los existentes» (32). El límite de la metafísica misma es este acto supremo por el cual el *In-der-Welt-sein* heideggeriano se transmuta en el *ser-por-Dios*, a cuya luz se percibe que «todo hombre es, por naturaleza, metafísico». Esta doctrina se afinará y precisará poniendo en acuerdo perfecto la idea del ser y la *creatio ex nihilo* (33). Yo mismo, en cuanto existente, «soy de la nada por el acto creativo de Dios» (34).

(30) *Op. cit.*, pág. 24.

(31) *Filosofía e Metafísica*, vol. I, págs. 120-121.

(32) *Op. cit.*, vol. 1, pág. 122.

(33) *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, pág. 99.

(34) *L'oscuramento dell'intelligenza*, pág. 49.

En consecuencia, sólo el principio de creación ilumina el *status* ontológico de lo finito y permite salir de la tensión Ser-Nada, Nada-Ser bien representada por Parménides, cuya afirmación «el Ser es» siente la succión de la Nada, y por Gorgias, cuyo juicio «nada existe» siente la atracción del Ser. La agudísima crítica sciaquiiana a la metafísica no-creacionista antigua le permite mostrar que su ciclo concluye cuando aparece la metafísica creacionista, cuyo principio de la *creatio ex nihilo* supone una innovación radical y un nivel especulativo más alto (35). Este principio de la *creatio* supera el dualismo y, a la vez, la existencia de un sustrato preexistente a la formación del mundo, del modo que los entes no son el Ser sino que de él lo reciben y, por eso, no son no-ser sino algo realmente *nuevo*. Este principio excluye la univocidad monista: «*existe el Ser creante absoluto, existe por sí solo, sin el efecto y aun si no crea; existe el ser creado o lo finito, puesto que tiene su ser distinto del Ser, participado analógicamente*» (36). Y así la Nada es pensable de dos modos: como lo que antes de la creación no es el Ser y como «aquello que se piensa respecto del acto creador»; esto último quiere decir que es lo contrario negativo del «todo» (lo creado) que, sin embargo, habría podido no existir; pero en modo alguno es lo contrario negativo del Ser-creador, «porque sólo el ser que no es en relación a otro es el Ser en sentido propio y, como tal, Principio metafísico o lo Originario originante» (37). De ahí que este supremo Originante, si no creara libremente de la Nada, no sería absoluto, ni tampoco trascendente ni eterno; él crea *hablando* y hace que cada ente «tenga» su ser que, como diverso del Ser, no es no-ser sino plenamente *ser*.

Por otra parte, las filosofías de Espinoza y Hegel pueden ser consideradas como el repensamiento de las metafísicas no-creacionistas desde Parménides a Plotino y vienen a confirmar que «en cualquier metafísica del *único* Ser o Sustancia emanante...

(35) *Ontologia triadica e trinitaria*, pág. 46.

(36) *Op. cit.*, pág. 47; *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, capítulo V.

(37) *Ontologia triadica e trinitaria*, pág. 48.

los entes son nada y lo es también el Ser, existe sólo la Nada. Lo es aun el Ser de Hegel que es en el devenir, naciente de la contradicción Ser-Nada» (38). En ese sentido todo ente no sólo es en relación a otros y es por eso dialéctico, sino que *es* solamente en cuanto es en relación; por eso, la metafísica de la totalidad del Ser, en Hegel, «es», en el fondo, una metafísica de la totalidad de la Nada». Al meditar estos textos de Sciacca me resulta imposible no recordar aquellas páginas de *Linee d'uno spiritualismo critico* (1936), en las cuales aún sostenía que la realidad consistía, precisamente, en la relación sujeto-objeto (acto concreto de experiencia) sin haber logrado salir, todavía, de las mallas de la relación como mediación del pensamiento. Sin embargo, treinta años más tarde, la crítica al hegeliano se ha como purificado y transfigurado y logra mostrar, con luminosa claridad, que al reducir el todo a relaciones deducidas de la Relación como único principio, nos encontramos con la nada del ser y de los entes; si es verdad que *ex nihilo nihil* nada deviene y «existe sólo la Nada» y, por tanto, *nihil ex nihilo*» (39). Y, así, este inmanentismo total que, porque lo dice todo no dice nada, se constituye en la coherencia final de la gnosis plotiniana, ante la cual el nihilismo de Nietzsche es «la conciencia crítica de Hegel» y «su denuncia». Como se ve, todo se opone entre la metafísica creacionista y las metafísicas no-creacionistas y aquélla excluye a éstas, así como éstas excluyen a aquélla.

d) *El Ejemplar del mundo y la libertad del acto creador.*

Estas conclusiones confieren actualidad tanto a los argumentos de Santo Tomás como a los de Rosmini sobre la creación, porque si la unidad de la esencia divina permite comprender en sus límites la totalidad del mundo, como dice el primero, entonces se debe afirmar que «en la Inteligencia divina está presente el Ejemplar del mundo al cual el Ser creante da libremente el

(38) *Op. cit.*, págs. 50-51.

(39) *Op. cit.*, pág. 52.

ser o la existencia, uniéndola a la esencia» (40). De modo que el nombre de Ejemplar no le es «propio» sino «apropiado», *in obliquo*, pues el Ejemplar (con Rosmini) no es el Verbo pero está contenido en El eminentemente como pertenencia de Dios (41). En Dios todo el mundo está contenido como la totalidad de las esencias, cada una ellas «pensada para ser plenamente ser-en-el-mundo»; este es, pues, el *orden* de lo creado que, como tal, aspira a Dios y su misma tensión hacia El es su orden intrínseco o vínculo ontológico; desde el ser finito, entonces, se puede afirmar que «el ser se predica del Ser infinito con el copulativo "es", de lo finito con el copulativo "tiene", pero una vez que *tiene* todo el ser que le compete como finito, *es* este ser constituido con la forma finita de la realidad o con la forma real del ser» (42). Esta radical relación-dependencia pone de manifiesto que todo ente finito en cuanto relativo al Ser que le dona la existencia, *tiene* el ser; pero, «como determinado en su modo finito con su ser, es «ser»; de este modo ya no se trata de sostener que lo único real es la «relación», sino que entre Ser infinito y ser finito pasa una «relación esencial», de manera que «el sistema de las relaciones esenciales es propio del mundo creado», con lo cual aparece un acuerdo profundo con la doctrina de Santo Tomás para quien la creación es algo real de la creatura (43).

Reaparece así el concepto de *límite*, que es la primera condición de todo ente finito, hasta tal punto que si el ente fuese privado de sus limitaciones no existiría, porque «ser con sus limitaciones es su modo de ser» (44). Más aún: «el límite es el constitutivo ontológico de todo ser y, como tal, no es ni una deficiencia ni una imperfección» (45), sino su propia perfección

(40) *Op. cit.*, pág. 57; cf. STomás, *STh.*, I, 15, 2; 35, 1.

(41) *Op. cit.*, pág. 58, nota 2; cf. A. Rosmini, *Teosofía*, núm. 468.

(42) *Op. cit.*, pág. 61.

(43) *Op. cit.*, pág. 62; véanse los textos de Santo Tomás citados por Sciacca en el mismo lugar, notas 11 y 12; *De Pot.*, 3, 3; 3, 16; *STh.*, I, 45, 1, ad 2; *CG.*, II, 17, 18, 19.

(44) *Ontologia triadica e trinitaria*, pág. 63.

(45) *L'oscuramento dell'intelligenza*, pág. 23.

en cuanto finito. El acto de limitar, pues, ni niega ni priva a lo finito de aquello que le es propio por naturaleza. Luego, del mismo concepto de lo finito se sigue que «todo ente finito es una *synthesis* o *compositio* de "sustancia" —*quod est*— o sujeto de la síntesis, y de "ser" o *quo est*» (46). El acto de ser (*esse*) es, pues, acto del todo y reenvía a Aquel que es el mismo *Esse* creador; por eso, una ontología de lo finito sólo puede fundarse en una metafísica creacionista.

Creador-creatura equivale a relación Infinito-finito; el primero como Principio *autosuficiente*, el segundo como dependiente pero *autónomo* en su ser. Sciacca sostiene, en este punto, que el Ser creante es Principio primero y no, propiamente, causa primera del mundo, sobre todo porque el primero es personal y la segunda no lo es. Por eso prefiere la expresión «principio primero», que pone de relieve el vínculo ontológico, mientras que la expresión «causa primera» no incluye la salvación del efecto; el vínculo ontológico del Principio supone, en cambio, el tránsito de la creación del ente finito por un acto de amor a la salvación del mismo por amor (momento teológico); en este sentido, la noción de Causa primera sería más propia de las metafísicas no-creacionistas (cosmológicas), mientras que la noción de «principio primero» sólo puede decirse de la metafísica creacionista. Claro es que, como ha sido anticipado en *Filosofía e Metafísica*, el mismo concepto de Causa puede, analógicamente, ser atribuido a Dios (Causa trascendente) y a la creatura (causa predicamental) y, en ese sentido, puede decirse que Dios es Causa del mundo (47); sin embargo, en la relación dialéctica de Creador-creado, el Principio podría no haber creado y eternamente hubiese sido Principio sin llegar a ser Causa. Sea como fuere, la relación causal existe internamente al mundo en su dependencia respecto del

(46) *Ontología triádica e trinitaria*, pág. 64; cfr. S. Tomás, CG., II, 52-54.

(47) *Filosofía e Metafísica*, vol. II, págs. 140-148; *Ontología triádica e trinitaria*, págs. 66-67 y pág. 69, nota 19.

Principio y, por eso, «el Ser-Principio creante de la Nada es el creador del orden causal inmanente a lo creado...» (48).

Al Principio es sustancial poder crear, «pero le es accidental el acto del crear los entes finitos», por donde se ve la absoluta libertad del acto creador que es acto de amor, puesto que el Ser infinito ama al ser finito en todos sus modos y «quiere» (ama) que exista el ser finito. Esta es la razón profunda por la cual la célebre pregunta leibniziana, «¿por qué hay ser y no más bien nada?» no tiene sentido especulativo ni constituye el verdadero problema metafísico, porque, simplemente, «algo existe porque el Ser ama el ser en todos sus modos y por eso también como finito» (49). De ahí que la pregunta sólo se puede formular desde el ser y, en consecuencia, no tiene valor especulativo; la alternativa ser-nada sólo se puede formular si previamente se ha negado el Ser creador y la misma alternativa resulta aparente porque el ente que existe ya ha sido reducido a «nada».

Algo análogo debe sostenerse respecto de la pregunta acerca de por qué Dios ha podido crear al mundo si hay mal en el mundo; esta acusación al Creador, que podría haber creado al mundo sin el mal, encierra un sofisma que consiste en sostener que si hay mal en el mundo y no lo ha creado Dios, «el mundo no es creado y no existe ningún Creador» (50). En realidad, el único modo de crear es hacerlo libremente de la Nada (libertad absoluta) manteniendo lo ya dicho sobre el límite propio de lo finito (en este caso los entes inteligentes) que, como tal, es fallible. Dios ha dado a las creaturas inteligentes la libertad de querer el mal; pero, «si les hubiese dado Su (libertad) se hubiese repropuesto a Sí mismo como Libertad absoluta; si no se las hubiese dado, no les hubiese dado toda la esencia que les compete como ser inteligente, lo hubiese creado privado de su ser y de autonomía» (50). Dios mismo, si genera en lugar de crear, sólo podría ponerse a Sí mismo; pero, en cuanto crea, pone por amor el ser finito con su límite y, por eso, es «creado por el ser

(48) *Ontologia triadica e trinitaria*, pág. 69.

(49) *Op. cit.*, pág. 74.

(50) *Op. cit.*, pág. 78.

de la Nada implicada en el mismo acto creador» (51). No hay, pues, alternativa: si antes de la creación sólo existía el Ser creador —y lo que no es el Ser es la Nada—, entonces el Ser o es sumo y es el Ser, «o es un ser otro que el Ser y es creado por El». Como decía, no hay alternativa. Y, sobre todo, solamente la metafísica creacionista puede así fundamentar totalmente el estatuto del ser finito-creado; las filosofías no-creacionistas ni pueden ofrecer semejante estatuto ni, por eso mismo, pueden edificar una metafísica que no sea, en definitiva, una metafísica de la *nada* o de la nadificación del ser.

II. EL SER TRIÁDICO Y TRINITARIO Y LA CULMINACIÓN DE LA METAFÍSICA.

a) *El ser triádico y Cristo Mediador.*

El ser finito inteligente, el hombre, está constituido, en su unidad, por las tres formas del ser, según ya vimos (52): a) La forma *real* del ser de la que participa el sujeto (principio de la subjetividad), el que es, propiamente, existencia; en el orden de la naturaleza, sólo el hombre posee el sentimiento intelectual y el sentimiento corpóreo; b) La forma *ideal* del ser, o idea del ser como objeto infinito, con infinitud sólo extensiva y analógica; c) La forma *moral* del ser, vínculo de la forma real-existencial y de la forma ideal puesto que es la unión del ser subjetivo con el ser objetivo en su infinitud en cuanto amable y amado y es, por eso, la ley de la voluntad. Así, el ser, dialéctico en todas sus formas (53), contiene dialécticamente las formas de alteridad: alteridad del existente (sujeto pensante) respecto del objeto intuito; alteridad del existente respecto de los entes reales no inteligentes pero sentidos como diversos; alteridad de cada existente respecto del otro existente a él semejante. En virtud de la forma

(51) *Op. cit.*, pág. 80.

(52) Cfr., en esta misma parte II, cap. II, núm. 4.

(53) *Atto ed Essere*, págs. 61-65.

moral del ser, las tres alteridades, formas de la oposición dialéctica, constituyen la alteridad por amor (contraria a la egoidad por odio) que es el reconocimiento del *orden de lo creado* en su unidad total en la trinitariedad de sus formas: «Las tres formas del ser, primeros términos del ser mismo, son igualmente primeras y no tres "partes" de aquél: síntesis del ser por el cual la mente no puede concebirlo sino unido a los tres términos; *triádico*, pero en cada uno de ellos el ser es *uno*, aun si en cada una de sus formas, si se considera en relación con los términos posteriores, el ser recibe una multiplicidad. Cada ente finito inteligente está constituido *uno-triádico* por el acto divino creador. La ontología humana es triádica y, como tal, dialéctica, siendo dialécticas las tres formas que constituyen el hombre *uno* en la unidad-distinción de aquéllas y en relación con los entes existentes y con los (entes) reales en el complejo de sus relaciones y en relación al Ser creante» (54).

Al leer estos textos, se tiene la reminiscencia de otros de Rosmini y, sobre todo de San Agustín, porque la unidad-trinitariedad del ser guarda una remota analogía con la Trinidad divina. Ante todo, las tres formas de alteridad postulan la alteridad suprema (la de Aquel absolutamente otro) que se identifica con el vínculo-relación creatural. Dios mismo no es sólo sino Uno-Trino y aparece aquí el intervalo entre saber humano y saber divino porque la metafísica se orienta hacia Dios como Principio creador, mientras la Teología hacia Dios como Palabra revelante, a partir de Sí mismo (55). Dios, como Padre, es «Deus intelligens» o el Ser absoluto en la forma subjetiva; en cuanto Hijo, «es Dios en su forma objetiva que, relativamente, se opone al Padre»; mientras el primero es Padre-Mente, el segundo es Hijo-Verbo; por último, el Espíritu, es el amor que los une. Y, así, un solo Dios: Mente generante (el Padre), Verbo de Dios (el Hijo) y Dios-Amor (el Espíritu de Dios); de ahí que la Revelación enseña que «el mismo Ser, Principio en Sí-de Sí-por Sí, es Dios Uno-Trino; por tanto, puesto que crea el único y verda-

(54) *Ontologia triadica e trinitaria*, pág. 92.

(55) *Op. cit.*, pág. 95.

dero Dios, crea la divina Trinidad»; por eso, «lo creado participa de Dios Uno-Trino y, en consecuencia, tiene un aspecto trinitario en analogía con la divina Trinidad» (56).

También el hombre, sostiene Sciacca que piensa a fondo el libro IX del *De Trinitate* de San Agustín, es un ser triádico-trinitario, en cuanto creado y constituido por las tres formas del ser a la vez distintas y relativas y, por eso dialécticas, en analogía con la Trinidad. En cuanto triádico, es objeto propio de la ontología; pero, por la Revelación sabemos que hay una relación analógica imperfectísima con la Trinidad y, en ese sentido, la triadicidad del hombre es trinitaria; claro que esta segunda instancia pertenece a la Antropología sobrenatural, de modo que la ontología o antropología especulativa y la antropología sobrenatural constituyen la imagen *integral* del hombre (57).

A su vez, así como el Ser creador le dona la existencia de la Nada, el Principio es también el Fin y, por eso, la creación como acto de amor, es *escatológica* desde el principio al fin y en su mismo desarrollo a través del tiempo infinito de la existencia; la trinitariedad de su triadicidad ontológica lo impulsa a trascender el amor del Ser creador para adentrarse en la imagen de Dios Uno y Trino amándola en lo creado; de este modo, el mismo ser triádico se contempla como trinitario y se abre al momento ascético-místico, culminación de la integralidad del hombre: «El ser triádico, consciente de su trinitariedad por la luz recibida de la Verdad revelada, avanza hacia una ulterior actuación de su ser, una perfección que lo hace siempre más análogo a la divina Trinidad» (58). Así, supuesta la gracia santificante, la imagen en nosotros de la Trinidad es dinámica e impulsa a nuestra triadicidad, manteniendo la infinita distancia con el Modelo, a ser cada vez más trinitaria. La triadicidad de las formas del ser señala el camino hacia la misteriosa semejanza y desposorio espiritual con la Trinidad divina.

El hombre, por todo lo dicho, cuando se desliga de Dios *por*

(56) *Op. cit.*, pág. 99.

(57) *Op. cit.*, págs. 100-101.

(58) *Op. cit.*, pág. 103.

Quien tiene su existencia, se orienta hacia la Nada de la cual ha sido creado. Tal acontece a Adán al perder su *status* originario a partir del acto de autosuficiencia, y, así, «el ser triádico se pierde en el abismo del pecado y, con él, desaparece la imagen de la Trinidad o su triadicidad» (59). El hombre, paradójicamente, se vuelve contra sí mismo y el orden de la creación y su radical impotencia se manifiesta en el hecho de que, por haber querido ser lo que no podía, ahora no puede ser lo que era; esta pérdida de su *status* no significó, sin embargo, la pérdida de su estatuto ontológico, aunque, desde aquel Adán originario, debió emprender la penosa tarea de reconquistarse a sí mismo. Y como él no podía reparar la ofensa sino sólo Dios, habló Dios e hizo re-nacer al hombre por la Encarnación y Muerte de Cristo. Como enseña Santo Tomás, el principio de la Encarnación es toda la Trinidad, pero su término es sólo la Persona del Hijo y, en Él, el ser triádico se ha descubierto plenamente a sí mismo, curando y elevando su estatuto ontológico; lo que equivale a decir que, gracias a Cristo mediador, descubrió la trinitariedad de su triadicidad. En cuanto Dios, Cristo habla de parte de Dios y, en cuanto hombre, de parte del hombre y así la mediación «se actúa sobre el *plano del ser* en fuerza de la Encarnación querida por la Trinidad: Cristo es, a un tiempo, Hijo de Dios e hijo del hombre; sobre el *plano de la verdad*, en fuerza de la Revelación —el Logos divino encarnado se dice a Sí mismo apelándose a la fe—; sobre el *plano de la acción* en fuerza de su obra redentora, que procede desde el nacimiento (*verbum infans*) a la enseñanza de la Palabra y los milagros, a la pasión, muerte y resurrección» (60). En el plano de la acción, es Cristo el Mediador y realiza, en su Persona, la *mediación escatológica* (61), que continúa a través de la Iglesia.

Pero allí está siempre la tentación de la Nada, mientras dure el tiempo de la vida en el cual permanecen las consecuencias de la Caída. Hacia aquella Nada se orientan las metafísicas no-crea-

(59) *Op. cit.*, pág. 107.

(60) *Op. cit.*, pág. 111.

(61) *Op. cit.*, pág. 112 y, antes, pág. 102.

cionistas y hacia el Ser (ahora Uno-Trino) la metafísica creacionista. Dos caminos en la vida del hombre, dos vías: hacia el Ser o hacia la Nada. La primera, que debería ser la más natural y espontánea, es la más difícil como consecuencia del pecado; pero ambas coexisten en la creatura, siempre en tensión en el tiempo de la vida. Y así como la ontología triádica-trinitaria se orienta hacia la *mística del Ser*, el pensamiento inmanentista no-creacionista esconde una *mística de la Nada* en la cual todo se pierde en un proceso incoercible de nadificación.

b) *La vía de la Nada y la vía del Ser.*

He dicho que la vía de la Nada «esconde» su propia presencia; es decir, se «enmascara», como expresa Sciacca, como búsqueda de la plenitud del hombre en el humanismo absoluto. Es el pecado de Satán que no quisiera haber sido creado *de la Nada* porque quiere ser principio autosuficiente de sí mismo; de ahí que sea «el espíritu que siempre niega, el enemigo del Ser y del ser en todas sus formas»; él mismo es, por eso, la vía de la Nada (62), asumido por el *amor Nihili*, actuación de lo negativo puro (voluntad de dominio, Nada enmascarada o invertida que se hace pasar por el todo del Ser, disolución real del Ser en los fenómenos que hacen desaparecer a la sustancia; búsqueda vana de la unidad en Hegel, nihilismo en Nietzsche, manifestativo de la Nada que cada hombre lleva en sí mismo. En esta vía «se instaura la voluntad correspondiente a la vía de la Nada, esto es, el proceso de *insubjetivación* o de "fagocitación" indefinida de los entes de parte del sujeto, propia de la lógica de la potencia o de la egoidad por odio, negativa de la alteridad por amor, propia del proceso de "inobjetivación". La insubjetivación, por interna coherencia, transfiere a la Nada los atributos del Ser...» (63). En lugar del logos del Ser, se instaura la retórica de la Nada que conlleva la mística de la Nada, contradictoria con la palabra crea-

(62) *Op. cit.*, pág. 120.

(63) *Op. cit.*, pág. 124.

dora y sólo «eficiente acción negativa del todo», que pone a la humanidad en el lugar de Dios como hace Zaratustra.

La vía del Ser, por el contrario, se pone en evidencia cuando el hombre experimenta su nada por su participación en el ser; cuando el hombre «se recuerda sólo de Dios *creador*. Sólo en la *nada* de memoria del mundo por el recuerdo de Dios es el *ser* del mundo en el recuerdo absoluto de Dios *creador*» (64). Y esto es así porque, como poéticamente dice Sciacca en *Cosí mi parlano le cose mute*, «por la linfa de dos Maderos agoniza la muerte» y también porque «por la linfa de dos Maderos el odio se estrangula y germina el Amor» (65). Aquí el hombre «experimenta su nada, la nada del todo y la nada de todo» (66), escoge su nada, no «por nada» sino por el Ser y el amor absoluto del Ser que va convirtiendo progresivamente su triadicidad en la divina trinitariedad. Como dice Santa Teresa, la santa más amada por Sciacca, el mundo se nos muestra como «todo lo que no vale nada» en relación a «todo lo que vale» (67); o como quiere Calderón, «sueño en el cual el mundo es "sueño" —"y los sueños sueños son"— y sólo Dios *es* el Ser» por el cual cierra los ojos al mundo, para ver el ser. De nuevo con Santa Teresa, «la "nonada" del todo es todo el ser que Dios le ha dado con la Palabra que ha vencido la "nada"» (68).

La vía del ser es, simultáneamente, tensión mundo-Ser e inobjetivación. En cuanto a la primera, manifiesta ya su ser ligado al mundo, ya su ser ligado al Ser creador, de modo que el ser triádico y trinitario es, simultáneamente, empeño en el mundo y tensión al Ser: «Mas la creatura permanece despierta y en vela para el mundo y más es aquella confirmada que para el mismo mundo está durmiendo profundamente porque despierta

(64) *Come si vince a Waterloo*, pág. 192.

(65) *Cosí mi parlano le cose mute*, pág. 107.

(66) *Ontologia triadica e trinitaria*, pág. 135.

(67) *Op. cit.*, pág. 138.

(68) *Op. cit.*, pág. 139; sobre este tema en Calderón de la Barca, cfr. «Verità e sogno», en *Il chisciottismo tragico di Unamuno e altre pagine spagnole*, págs. 201-219.

y en vela para Dios: en esta confirmación reside su plena disponibilidad al ser creado y al Creador, en ella resplandece la mística especulativa de su nada de la Nada y de su ser (que proviene) de Dios por todo el ser que le es debido» (69). En cuanto a la segunda, la intuición del ser infinito (ser como Idea) hace que la inteligencia se inobjetive en todo ente sin que el todo pueda agotar el objeto intuido; esto rige también para cada sujeto inteligente que, conociéndose, se inobjetiva poniéndose «en relación a sí como sujeto inobjetivado en la forma objetiva que lo constituye». En esta inobjetivación del pensamiento conoce sus límites ontológicos; aceptarlos constituye la «discreción» de la inteligencia que siempre reconoce que la forma ideal del ser sólo logra su cumplimiento total en la inobjetivación del Ser infinito (70). Este proceder inobjetivándose, en los dos sentidos, constituye «la *responsabilidad creativa* del hombre», siempre empeñado, como ser del mundo, «en actuar su *synthesis* ontológico» triádico-trinitario.

Si es así, el ser trinitario que reconoce en sí la imperfectísima, remota y analógica semejanza con la Trinidad divina, en cuanto «imagen de Dios-Padre se hace, aunque con sus límites, iniciativa creadora; como imagen de Dios-Verbo, de Dios progresa en la verdad y como imagen de Dios-Espíritu, de Dios en la santificación de sí y de sus hermanos: los tres actos inciden uno en el otro. La vía del Ser ha sido recorrida en su totalidad» (71). Esto no es otra cosa que la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo en la cual opera la Gracia que los Padres de la Iglesia han identificado siempre con la inhabitación del Espíritu Santo que imprime en el alma la forma trinitaria sobrenatural. Esta altísima verdad no debe hacernos olvidar que Dios Uno y Trino, en cuanto insondable misterio, existe allende lo creado y su propio rescate; este mundo, por eso, apenas un paréntesis, es «un breve sonido entre dos silencios eternos» (72).

(69) *Ontologia triadica e trinitaria*, pág. 144.

(70) *Op. cit.*, pág. 146.

(71) *Op. cit.*, pág. 149.

(72) *Op. cit.*, pág. 156.